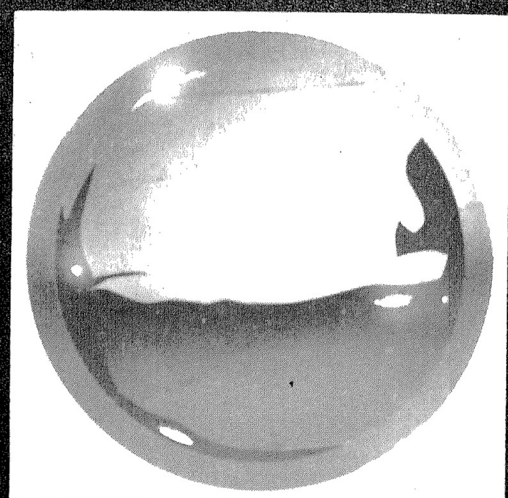
تراث الإنسانية

المبادئ الأولى لهربرت سبنسر

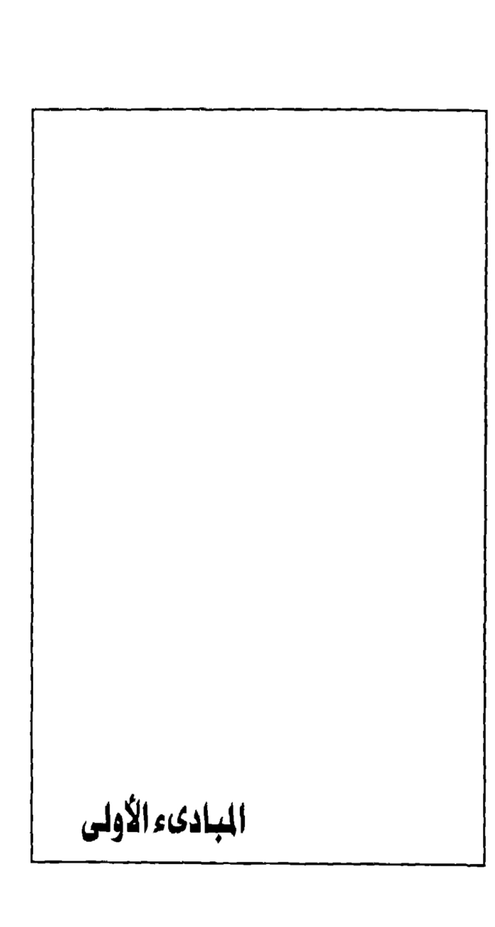




الهيئة المصرية العامة للكتاب

د. زكريا إبراهيم

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤



المبادىء الأولى

المبادىء الأولى

لهربرت سبنسر

د . زكريا إبراهيم



مهرجان القراءة للجميع ٩٤

مكتبة الأسرة

(تراث الإنسانية)

الجهات المشتركة :

جمعية الرعاية المتكاملة

وزارة الثقافة (هيئة الكتاب)

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلى

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

الانجاز الطباعى والفنى

محمود الهندى

مراد نسيم

احمد صليحة

المشرف العام

د . سمير سرحان

المبادئ الأولى
لهربرت اسبنسر

د. زكريا إبراهيم

١ ـ مقدمة عامة

إذا كان كثير من الناقدين ـ وفى مقدمتهم العالم الإنجليزى الكبير دارون نفسه ـ قد اعترفوا بأن هربرت اسبنسر أعظم فيلسوف انجليزى شهده القرن التاسع عشر ، فإن أحداً من المفكرين لم يستهدف لحملات النُقَّاد وتجريح الكُتَّاب قدر ما استهدف صاحب كتاب «المبادئ الأولى» . وليس بدعاً ألاَّ تلقى فلسفة هربرت اسبنسر أى رواج عندنا ، فقد شاع عن صاحبها أنه مادىّ لا يعترف بالأخلاق ، ملحد لا يسلم بوجود حقيقة إلهية ! ولعل هذا الاتهام الظالم هو المسئول ـ إلى حد غير قليل ـ عن إحجام معظم المشتغلين بالفلسفة عندنا عن التفكير فى نقل أى كتاب من كتب هربرت اسبنسر

إلى لغتنا العربية. ولكن مؤرخ الفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر لا يسعه سوى أن يتوقف طويلاً عند هذا الفيلسوف الإنجليزى الكبير : فقد كان لمذهب هربرت اسبنسر فى التطور ـ بلا نزاع ـ تأثير كبير على معظم الحركات الفلسفية التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ونحن نعرف كيف أن برجسون نفسه قد وقع ـ فى بداية حياته الفكرية ـ تحت تأثير فلسفة اسبنسر فى التطور ، فضلا عن أن كثيراً من المفكرين الإنجليز قد وجدوا فى نزعته «اللاأدريَّة» اتجاهاً فكرياً مشروعاً أخذوا على عاتقهم المناداة به والدعوة إليه.

ولئن كانت الفلسفة التطورية التى دعا إليها هربرت اسبنسر قد لقيت معارضة شديدة من جانب معظم رجال الدين وبعض أهل العلم ، إلا أنه من المؤكد أن كتاب «المبادئ الأولى» الذى وضع فيه اسبنسر الدعائم الأولى لهذه الفلسفة قد بقى كتاباً خالداً فى تاريخ الفكر الحديث ، خصوصاً وأن الكُتَّاب قد اهتموا بنقله إلى معظم اللغات الأوروبية ، كما ظهرت له أيضاً ترجمة باللغة الروسية نفسها . وليس فى استطاعة أى مشتغل

بالفلسفة أن يضرب صفحاً عن هذا المؤلف الكبير: فانه واحد من تلك الروائع الفلسفية النادرة التى تظهر فيها قدرة هائلة على التحليل والتركيب ، وبراعة فائقة فى الاستقصاء والاستيعاب . وقد قيل إنه لو قدر لكل كتب هربرت اسبنسر أن تختفى من عالم الوجود ، مع بقاء كتاب «المبادئ الأولى» وحده ، لكان هذا الكتاب بمفرده كفيلا بتسجيل اسم صاحبه في سجل الخالدين من رجال الفكر . ولا غرابة فى ذلك فان كتاب «المبادئ الأولى» بناء فكرى شامخ قد شيده عملاق من عمالقة الفكر الحديث . وهو ـ بلا شك ـ قد أصبح اليوم واحداً من تلك الكتب الكلاسيكية التى يعود إليها بين الحين والآخر مؤرخو الفكر الفلسفى الحديث لكى يتعرفوا على أصول الكثير من الحركات الفلسفية المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين .

٢ ـ حياة اسبنسر وإنتاجه الفكرى

ولد هربرت اسبنسر بمدينة دربى Derby فى السابع والعشرين من شهر ابريل عام ١٨٢٠ . وقد كان أبوه مدرساً ناجحاً يؤمن بضرورة قيام التربية على مبدأ «الاستقلال الذاتى» ، اعتقاداً منه بأن المرء لا يحصل

ثقافة فكرية ذات بال ، اللهم إلا عن طريق التربية الذاتية . ولعل هذا هو السبب في أن السيد جورج اسبنسر قد آثر ألا يفرض على ابنه هربرت أى مذهب عقلى بعينه ، أو أية عقيدة دينية بعينها ، فضلاً عن أنه كان متسامحاً معه كل التسامح فى شتى أمور تعليمه ، وفى كل مراحل تحصيله الدراسى . ومع ذلك فقد كانت البيئة العائلية التى نشأ فيها هربرت اسبنسر ملائمة لذلك الاتجاه العقلى الذى اتخذه فيلسوفنا من بعد: إذ كان معظم اهتمام الأسرة موجها نحو المسائل العلمية ، والدينية ، والاجتماعية ، دون أن يقترن هذا الاهتمام بأى ميل إلى العناية بمسائل التاريخ ، والأدب ، والفنون الجميلة ويقال إن هربرت اسبنسر أظهر منذ صباه اهتماماً كبيراً بدراسة التاريخ الطبيعى وعلم الأحياء : فكان يجد لذة قصوى فى تتبع نمو الحشرات ، وقراءة كتب العلوم . ولما بلغ هربرت اسبنسر الثالثة عشرة من عمره ، أرسله أبوه إلى «هنتون» Hinton عند عمه ، توماس اسبنسر الذى كان معروفاً - بين رجال الدين - بقسوته وصرامته، فتكفل هذا العم بتلقين ابن أخيه مبادئ اللاتينية ، ونظريات الجبر والهندسة . ولكن هربرت اسبنسر كان شاباً عنيداً يميل إلى التمرد على

السلطة ، وينزع نحو تأكيد فرديته بكل حدة ، فكان عمه يجد صعوبة كبرى فى كبح جماحه وترويض شراسته ! ولعل هذا ما حدا بوالده إلى أن يكتب إليه قائلاً : «إن معظم أخطائك إنما ترجع إلى حسن ظنك بنفسك ، وميلك إلى المبالغة فى تقدير مكاسبك العلمية»! ومع ذلك ، فقد كان من آثار تلك الروح الاستقلالية الذاتية ، وذلك الميل البالغ إلى النزعة التجريبية ، أن تمكن هربرت اسبنسر ـ فى السادسة عشرة من عمره ـ من أن ينشر مقالاً عن ظاهرة «التبلور» فى مجلة علمية محترمة كانت تدعى "Bath Magazine" (١٨٣٦) .

وعلى الرغم من أن آل اسبنسر كانوا يريدون لهربرت أن يصبح معلماً ، إلا أن الشاب المتمرد لم يلبث أن ترك الدراسة عام ١٨٣٨ لكى يعمل مهندساً فى سكك حديد برمنجهام وجلوكستر . ويقال إن هربرت اسبنسر أظهر براعة فائقة فى ميدان الهندسة وأعمال المساحة ، حتى أن كثيراً من رسومه وخرائطه ما زال محفوظاً فى متحف مدينة دربى . ولكن اسبنسر لم يبق فى هذا المنصب اكثر من ثلاث سنوات : إذ لم يكد يبلغ الواحدة والعشرين من عمره ، حتى استهوته المناقشات

السياسية والمسائل الاجتماعية التى كانت تقلق بال مواطنيه فى ذلك الوقت ، فسرعان ما اتجه إلى كتابة مقالات فى فن الحكم ، وفى بعض المسائل الاخلاقية (كموضوع التعاطف أو المشاركة الوجدانية) . وقد لقيت هذه المقالات استحساناً كبيراً من جانب النقاد . فلم يلبث هربرت اسبنسر أن أظفر بمنصب محرر مساعد بصحيفة «الاقتصاد» Economist عام ١٨٤٤ ، ولم يكن عندئذ قد جاوز الرابعة والعشرين من عمره ... ثم كانت ثمرة تأملاته الفلسفية الأولى كتابه فى «الاستاتيكا الاجتماعية» Social Statics (أو التوازن الاجتماعى) ، وهو الكتاب الذى ظهر عام ١٨٥٠ فكشف عن نزعات اسبنسر الفردية ، وأظهر ميله إلى تصور «التطور الاجتماعى» على غرار الترقى العضوى أو التطور البيولوجى . ويقال إن اسبنسر كان قد اعتزم تسمية كتابه باسم «مذهب فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية» ، ولكنه عدل عن هذا العنوان فى آخر لحظة! ومهما يكن من شئ ، فقد شرع هربرت اسبنسر يفكر جديا ـ منذ ذلك الوقت ـ فى إقامة فلسفية تركيبية أو «نسق مذهبى» يوحد عن طريقه شتى المعارف البشرية ، بما فى ذلك علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم

الأخلاق ، وعلم الاجتماع . ولما اختمرت هذه الفكرة فى ذهنه ، طلع على الناس عام ١٨٥٥ بكتاب فى «مبادئ علم النفس» Principles of Psychology كان بمثابة الحلقة الأولى فى سلسلة «الفلسفة التأليفية» (أو التركيبية) : synthetic philosophy التى أخذ على عاتقه تدوين أصولها . وربما كانت ميزة هذا الكتاب أنه كان بمثابة المحاولة الأولى من نوعها فى تاريخ علم النفس من أجل تطبيق نظرية التطور على الظواهر النفسية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أن أرجع الحالات الشعورية المعقدة إلى عمليات عصبية بسيطة ، فجعل من الذهن مجرد حركة بين أجزاء المادة !

ولم تكد تمضى سنتان على ظهور هذا الكتاب ، حتى ظهر اسبنسر مقال قيم عرض فيه أهم أسس فلسفة التطور بعنوان : «التقدم : قانونه وعلته» (سنة ١٨٥٧) . وقد حاول اسبنسر فى هذا البحث الهام أن يتتبع شتى العمليات التطورية فى مجالات الظواهر المختلفة ، فلم يكتف بتعقبها فى كل من الطبيعتين العضوية وغير العضوية ، بل تعقبها أيضاً فى مضمارى الأخلاق والاجتماع . وقد أشاد دارون فى مقدمة كتابه «أصل

الأنــواع» Origin of Species (الذى ظـهـر عـام ١٨٥٩) بمقال هربرت اسبنسر المشار إليه كما اعتبر صاحبه واحداً من القلائل الذين سبقوه إلى نظريته . وقد وجد هربرت اسبنسر نفسه مضطرا ـ بعد ظهور هذا الكتاب العلمى الخطيـر ـ إلى تعـديل بعض آرائه الخـاصـة بالتطور العضوى ، ولكنه ظل متمسكاً بموقفه التطورى الخاص فيما يتعلق بترقى الجهاز الاجتماعى من جهة ، وفيما يتعلق ببعض الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى.

ولم يلبث فيلسوفنا أن تحقق من أنه إذا كان له أن يصوغ «فلسفته التأليفية» على صورة نسق منطقى متماسك ، فلابد له بادئ ذى بدء من أن يضع الأسس العامة لمذهبه على صورة «مبادئ» تكون بمثابة الدعائم الأولى لنظريته فى التطور . ومن هنا فقد طلع هربرت اسبنسر على الناس ـ عام ١٨٦٠ ـ بمشروع تخطيطى لهذه «الفلسفة التأليفية» التى أرادها لها أن تضم مسائل الحياة ، والنفس ، والاجتماع ، والأخلاق . وقد ظهر الكتاب الأول من هذه المجموعة عام ١٨٦٢ بعنوان : «المبــادئ الأولى» First Principles ، حــاوياً للخطوط

العامة لمذهب اسبنسر فى التطور ، ثم أعقبه كتاب «مبادئ علم الحياة» (١٨٦٤ ـ ١٨٦٧) فى مجلدين كبيرين ، فكان بمثابة تطبيق للمذهب على الطبيعة العضوية ، ولم يلبث اسبنسر أن أتبعه بكتابه الثالث فى «مبادئ علم النفس» (١٨٧٠ ـ ١٨٧٣) ، فكان بمثابة محاولة من أجل تطبيق مبدأ التطور على الظواهر النفسية . واستمر هربرت اسبنسر فى نشاطه التأليفى فأصدر فى الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٩٦ كتابه الضخم «مبادئ علم الاجتماع» فى ثلاثة أجزاء تعرض فى الجزء الأول منها لدراسة طبيعة الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يستقرئ قوانين الحياة الاجتماعية كما درس تطور الحكومات وشتى مظاهر التنظيم السياسى .. الخ. وأما فى الجزء الثانى منها فقد درس ضروباً ثلاثة من التنظيم : ألا وهى التنظيم الاكليريكى (أو الدينى) ، والتنظيم الطقسى ، والتنظيم الاقتصادى وأخيراً عرض اسبنسر فى الجزء الثالث من كتابه لدراسة التقدم اللغوى والترقى الذهنى والتطور الجمالى ، كما اهتم بدراسة تطبيق نظريته فى التطور على التقدم الأخلاقى والترقى الاجتماعى بصفة عامة . ولم يلبث اسبنسر أن كرس كتاباً بأكمله لدراسة

الظاهرة الأخلاقية ، فأصدر فى الفترة ما بين عام ١٨٧٩ وعام ١٨٩٢ كتاباً هاماً فى جزأين بعنوان «مبادئ علم الأخلاق» عرض فى الجزء الأول منه لدراسة معطيات الأخلاق ، وحاول أن يستقرئ قوانين الحياة الأخلاقية ، كما اهتم بالبحث فى مبادئ السلوك الفردى ، بينما نراه يعرض فى الجزء الثانى منه لدراسة مفهوم العدالة وأخلاق التعاطف وطبيعة السعادة البشرية .. الخ.

ولهربرت اسبنسر أيضاً كتاب «فى التربية» Education ظهر عام ١٨٦١، وكتاب آخر فى «تصنيف العلوم» : Classification of Science ظهر عام ١٨٦٤ ، كما أن له «ترجمة ذاتية» autobiography (سنة ١٨٦٤) حاول أن يكشف لنا فيها عن طبيعة تكوينه العقلى ، ونوع السمات الأخلاقية التى تميزت بها شخصيته . وقد اعترف فيلسوفنا فى ترجمته الذاتية بأنه كان يملك «غريزة هندسية» جعلته يغرم بالنظام غراماً لا حد له ، فكان يجد لذة قصوى فى تشييد نسق عقلى متكامل ، وكان يركب مذهبه الفلسفى بمقدرة بنائية فائقة . وقد قضى اسبنسر ثلاثين عاماً ظل خلالها يستمتع بلذة

تركيب مذهبه وتحقيق التوافق بين كل جزء من أجزائه وبين الإطار التطوري العام . ولم يكن اسبنسر مديناً فى هذا العمل لأى فيلسوف سابق : فانه ـ كما قال ـ لم يستطع أن يقرأ محاورات أفلاطون ، كما أنه لم يحاول يوماً أن يطالع بانتظام مقال لوك في العقل البشرى ، فضلا عن أنه لم يكد يقرأ كتاب كانت فى «نقد العقل الخالص» حتى ألقى به جانباً : إذ وجد كانت يقرر أن المكان والزمان ليسا إلا صورتين ذاتيتين كامنتين فى باطن الوعى البشرى ! ومن هنا فقد بقى إنتاج سبنسر الفكرى وليد تأملاته الشخصية ، حتى لقد قال جون ديوى أن اسبنسر كان يتمتع بمناعة عجيبة ضد كل عدوى ذهنية !

والحق أن السمة الأولى التى تميز بها تفكير هربرت اسبنسر عن كل تفكير فلسفى آخر إنما هى سمة «الاستقلال الفكرى» . صحيح أننا نجد فى فلسفته أصداء لآراء فلاسفة إنجليز مثل هاملتون Hamilton ومانسل Mansel ولكن من المؤكد أن نزعة اسبنسر المسماة بـ «اللاأدرية» Agnosticism قد تميزت بوضوح عن نزعة هذين الفيلسوفين فى «نسبية المعرفة» ولئن كنا نجد لدى فيلسوفنا تأثراً واضحاً بنظرية داروين فى

التطور، إلا أن فى مذهبه الميتافيزيقى العام نفحة روحية لا نكاد نجد لها نظيراً عند دارون. ومن هنا فقد ظل اسبنسر يؤمن بحقيقة مجهولة أراد من ورائها أن يعبّر عن شعوره بما فى الوجود من عمق وغموض وسرّية، وكأنما عزٌ عليه أن يظن البعض أنه قد استطاع أن يفض كل أسرار الوجود باهتدائه إلى مبدأ «التطور».

وعلى الرغم من أن هربرت اسبنسر قد اصطدم فى حياته بالكثير من العوائق المادية والصحية والاجتماعية فانه قد ثابر على إنجاز مشروعه الفلسفى الضخم أكثر من ثلاثين سنة بصورة رائعة تدعو إلى الإعجاب . ولم تكن حالة اسبنسر المالية لتسمح له بتنفيذ هذا المشروع على حسابه الخاص ، ولكنه مع ذلك رفض الكثير من العروض السخية التى جاءته من كثيرين ، وفى مقدمتهم زميله الفيلسوف الإنجليزى المعروف جون ستيورات مل . وكثيراً ما كان المعجبون به يرسلون إليه المنح والهدايا ، ولكنه كان يرفضها فى إباء وشمم . وهكذا واصل هربرت اسبنسر عمله الفلسفى الضخم بمثابرة عجيبة ، متحدياً المرض وضيق ذات اليد ، إلى أن وافته المنية فى الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣ ، بعد حياة خصبة عامرة بالنشاط حافلة بالإنتاج .

٣ ـ تحليل كتاب «المبادئ الأولى»

قسم هربرت اسبنسر كتابه الفلسفى الضخم إلى جزأين أساسين أطلق على الأول منهما اسم «المجهول» أو «الحقيقة المستغلقة» Unknowable وسمى الجزء الثانى منهما باسم «المعلوم» أو «الحقيقة القابلة للمعرفة» Knowable وسنحاول فيما يلى أن نقدم للقارئ العربى خلاصة وافية لهذين الجزءين الأساسين اللذين يتكون منهما الكتاب.

١ ـ **المجهول** : ينقسم الجزء الأول من كتاب اسبنسر إلى خمسة فصول ، يعرض فى الفصل الأول منها لدراسة كل من الدين والعلم ، ثم ينتقل فى الفصل الثانى إلى دراسة «الأفكار الدينية القصوى» ، لكى لا يلبث فى الفصل الثالث أن يعرض بالبحث لدراسة «الأفكار العلمية القصوى» منتقلاً بعد ذلك إلى تناول مشكلة «نسبية المعرفة البشرية» فى الفصل الرابع ، لكى ينتهى إلى محاولة «التوفيق بين الدين والعلم» فى الفصل الخامس والأخير من هذا الباب .

ويبدأ فيلسوفنا دراسته بأن يبين لنا فى الفصل الموسوم باسم «الدين والعلم» أن هناك قبساً من الحقيقة

فى كل مذهب من المذاهب مهما كان من خطئه ، بل فى كل عقيدة من العقائد مهما كان من تهافتها . ومهما كان من أمر الخرافات العديدة أو الخزعبلات الكثيرة التى قد نلتقى بها لدى بعض أصحاب المعتقدات الدينية ، فان من المؤكد أن عقائدهم كانت تحتوى فى الأصل ـ إن لم نقل بأنها لا زالت تحتوى حتى الآن ـ على قسط من الصواب (قل أو كثر) . وحسبنا أن ننظر إلى سائر الديانات التى طالما تمسك بها البشر فى كل زمان ومكان ، لكى نتحقق من أنها جميعاً تشترك فى خاصية واحدة (على الأقل) ألا وهو الإيمان بحقيقة عليا تتجاوز نطاق العقل ، وتعدو دائرة الفهم . ففى العاطفة الدينية إحساس غامض بوجود قدرة فائقة للطبيعة هيهات للعقل البشرى أن يسبر غورها أو أن يفض أسرارها . وإذن فإن «الدين» ليس شيئاً مصطنعاً اختراعه العقل البشرى ، بوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله ، بل هو وليد تأثير الأشياء على الإنسان، بمعني أنه رد فعل تلقائى للفكر والقلب البشريين استجابة لتأثير العالم الخارجى على الموجود البشرى.

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى العلم : فإن العلم ليس ابتكاراً فائقاً للطبيعة تفتق عنه ذهن الإنسان (كما

وقع فى ظن أولئك الذين بالغوا فى تمجيده ، وقالوا بأنه فى تعارض تام مع المعرفة العادية) ، بل العلم هو التجربة اليومية العادية نفسها ، وقد أصبحت ـ بفعل تطورها الطبيعى ـ أكثر دقة وأشد عمقاً وأعظم ترابطاً ، وأقدر على تجاوز حدود الادراك الحالى ، من التجربة العامية المبتذلة . وإذن فإن للعلم والدين أصلاً واحداً مشتركاً . مادام المصدر الذى يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقلى البشرى بالعالم أو تفاعله مع الطبيعة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من خَطَل الرأى أن نتساءل عن إمكان قيام «تعايش سلمى» بينهما : مادام الواقع يشهد بأنهما قد عاشا دائماً جنباً إلى جنب ، وأنهما لا زالا يعيشان جنباً إلى جنب . حقاً إن العلم ـ فى الوقت الحاضر ـ قد يحاول فى بعض الأحيان النفاذ إلى المجال الخاص بالدين ، كما أن الدين قد يجور على العلم فيحاول حل مشكلات لا يحلّها إلاّ العلم ، ولكن من المؤكد مع ذلك أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية . ولابد لمثل هذا الأساس المشترك من أن يكون بمثابة حقيقة مجرَّدة إلى أعلى درجات التجريد، حتى نضمن قيام ضرب من

التوافق بين كل من الدين وللعلم . فليس لنا أن نتوقف عند العقائد الدينية الجزئية ، أو عند الحقائق العلمية المحددة ، بل لابدّ لنا من البحث عن أعم الحقائق وأكثرها تجريداً ، حتى يتسنى لنا التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . ولما كان الدين والعلم واقعتين كُبريين تدخلان فى تكوين عقل واحد بعينه ، وتستجيبان لمظهرين مختلفين من عالم واحد بعينه ، فإنه لابد من أن يكون ثمة انسجام جوهرى بينهما ، وبالتالى فإن أشد الحقائق تجريداً فى الدين ، وأشد الحقائق تجريداً فى العلم ، لابد من أن تكون فى خاتمة المطاف حقائق واحدة بعينها.

ثم يحدثنا اسبنسر فى الفصل الثانى من كتابه عن «الحقائق الدينية القصوى (Ultimate scientific ideas) فيبين لنا كيف أن جانباً كبيراً من اهتمام الدين قد انصرف إلى دراسة مشكلة «أصل العالم». ولو أننا نظرنا إلى الحلول المختلفة التى قدمتها لنا الأديان فى كل زمان ومكان لهذه المشكلة ، لوجدنا أنها لا تكاد تخرج عن احتمالات ثلاثة : فإما أن نقول بأن العالم قديم قد وُجد منذ الأزل، أو نقول بأنه قد وُجد من تلقاء

نفسه ، أو نقول بأن قوة خارجية هي التى أوجدته .
ولكننا لو أخضعنا هذه الحلول الثلاثة للنقد الفلسفى الدقيق لألفينا أنها جميعاً لا تخرج عن كونها آراء متهافتة لا تقبل التعقل : لأنها تنطوى على متناقضات أصلية هيهات للعقل أن يتكفل بحلّها! وسواء نسبنا إلى العالم «وجوداً ذاتياً» self-existence أم قلنا بأنه قد وُجد من تلقاء ذاته ، أم قلنا بأنه من خلق قوة خارجية ، فإننا فى كل هذه الحالات إنما نتصوّر إمكان وجود شىء يكون هو نفسه علة لذاته! ولا تختلف النزعة التأليهية ـ فى هذا الصدد عن النزعة الإلحادية : لأن الواحدة منهما تقول بأن اللّه علة لذاته ، فى حين أن الأخرى تقرر أن الكون هو الذى يمكن أن نقول عنه إنه علة لذاته. ومعنى هذا أن كُلاً منهما تقول بفكرة «الوجود الذاتى» ، وكأن فى استطاعة شىء ما أن يكون علة لنفسه وسواء قلنا بالإلحاد ، أم بوحدة الوجود ، أم بالتأليه : فإننا فى هذه الحالات جميعاً إنما نهيب بفكرة لا سبيل إلى تصوّرها فى الذهن على الإطلاق ، ألا وهى فكرة وجود شئ من تلقاء ذاته وجود قديماً أليا ! ولكنْ ، لمَّا كانت فكرة «الوجود الذاتى» هى فكرة متناقضة تهدم

نفسها بنفسها ، فإن هربرت اسبنسر يقرر أن العقل البشرى المحدود لا يملك سوى رفض تلك المذاهب الدينية الثلاثة رفضاً باتاً . ولا يتوقف اسبنسر طويلاً عند اللاهوت التقليدىّ الذى ينسب إلى «المطلق» صفات «الوحدة» أو «الحرية» أو «الشخصية» أو «الخيرية» أو «العدالة» ، بل هو يقتصر على ترديد «نقد» هاملتون ومانسل لكى يبيّن لنا أن كل هذه الصفات إنما تفضى بنا فى خاتمة المطاف إلى متناقضات جوهرية لا يقبلها العقل ولا يُسيغها المنطق . وأما إذا كان لنا أن نبحث عن حقيقة جوهرية تتفق عليها الأديان جميعاً ـ مهما كان من اختلاف عقائدها ـ ويتم عن طريقها الصلح بين العلم والدين ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن «وجود العالم ـ بكل ما يشتمل عليه وما يحيط به ـ إنما هو سرّ يتطلّب التفسير» . فالعلم والدين مجمعان على القول بأن القوة التى يكشف لنا عنها الكون إنما هى قوة هائلة تتحدىّ العقل وتستهين بالمنطق ! .

ثم يعرج اسبنسر فى الفصل الثالث من كتابه على موضوع «الأفكار الدينية القصوى» (Ultimate religious ideas)، فيحاول أن يظهرنا على أن العلم ليس من

البداهة والوضوح بما يتوهم الكثيرون ، وإنما هو مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التى لا سبيل إلى تفسيرها ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك . وليس فى استطاعة العقل البشرى أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم : فإنها أدوات ضرورية للبحث العلمى الذى يقوم على إرجاع الكيف إلى الكم. ولكننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية فى العقل تصوراً واضحاً متمايزاً ، لانتهينا إلى مجموعة من المتناقضات التى لا يمكن أن يقبلها العقل ! ولننظر مثلا إلى مفهومى المكان والزمان : فهل نقول بأنهما مفهومان واقعيان موضوعيان ، أم نقول بأنهما مفهومان ذهنيان ذاتيان؟ هذا ما يجيب عليه اسبنسر بقوله : إن العقل البشرى عاجز تماماً عن تفهم حقيقة أمر كل من «المكان والزمان» ، وإن كان الشعور شاهداً بأنهما كائنان خارج الذهن ـ لا داخله ـ . واسبنسر يتوقف طويلا عند حجج كانت فى تصور «ذاتية المكان والزمان»، لكى يبين تهافتها ، ولكنه يخلص من هذه المناقشة إلى استحالة تصور المكان والزمان تصوراً عقلياً واضحاً . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المفاهيم العلمية الأخرى : كمفاهيم المادة ، والحركة ، والقوة ك

فإنها جميعاً تصورات غير قابلة للتعقل ، إن لم نقل بأنها ـ فى جوهرها ـ أسرار دفينة هيهات للعقل أن يسبر أغوارها . ويمضى اسبنسر إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول أنه سواء اتجه العقل البشرى بأنظاره نحو العالم الداخلى أم نحو العالم الخارجى ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء وقائع هيهات له أن يتمثلها على حقيقتها. حقاً إن هناك وقائع تقبل التفسير ، ولكننا كلما أوغلنا فى التجريد ، ألفينا أنفسنا بإزاء وقائع غامضة لا تقبل التفسير . وهذا هو معنى قول اسبنسر : «إن الأفكار العلمية القصوى إنما هى حقائق لا تقبل التفسير» . فليس فى استطاعة العقل أن يسبر غور الوقائع الموضوعية أو الذاتية ، بل هو مضطر إلى الاعتراف فى النهاية بعجزه عن فض أسرار حقائق الوجود القصوى. وهنا تتجلى لنا عظمة العقل البشرى وتفاهته فى الآن نفسه : فإن للعقل قدرة فائقة على التحكم فى التجربة ، ولكنه فى الوقت نفسه عاجز تماماً عن السيطرة على كل ما يعدو نطاق التجربة . ولهذا فإن الفيلسوف يعلم حق العلم أن شيئاً ما لا يمكن أن يُعرف على حقيقته ، أو فى صميم ماهيته ، معرفة تامة مطلقة ، ما دام من طبيعة العقل البشرى التوقف عند الظواهر والاقتصار على معرفة العلاقات القائمة فى التجربة.

وأما فى الفصل الرابع من كتاب «المبادئ» ، فإن اسبنسر يحدثنا عن «نسبية كل معرفة» ، بعد أن أظهرنا ، فى الفصول السابقة على استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة . وهو يقرر هنا أن التجربة شاهدة على أن ثمة حقيقة مجهولة تكمن وراء شتى الظواهر ، وإن كان التحليل العقلى يقتادنا إلى البرهنة على استحالة إدراك مثل هذه الحقيقة . ومعنى هذا أن النتيجة التى يوصلنا إليها استقراؤنا للتجارب العامة والخاصة ، تتأيد أيضاً بدراستنا لطبيعة الفتكير نفسه . وهناك سبيلان نستطيع عن طريقهما أن نثبت نسبية المعرفة : لأننا نستطيع أن ننظر إلى نتاج product الفكر على نحو ما يتمثل فى التعميمات العلمية ، كما أننا نستطيع أيضاً أن ننظر إلى عملية process التفكير نفسها على نحو ما يقوم بها الذهن فى إدراكه للعلاقات القائمة بين الظواهر . ويبدأ اسبنسر بدراسة «نتاج الفكر»، لكى يبين لنا أن العقلية العلمية تبدأ دائماً بدراسة بعض الوقائع العينية الخاصة ، ثم تحاول تفسير تلك الوقائع بإدراجها تحت وقائع أخرى أعم منها ، لكى لا تلبث أن تدرج هذه الوقائع العامة ـ بدورها ـ تحت وقائع أخرى أشد منها عمومية ، إلى أن تبلغ حقيقة أعم لا يكون فى وسعها أن

تهتدى إلى ما هو أعم منها . ولما كان من الضرورى للفكر أن يتوقف فى سلسلة العلل والمعلولات ، فإن العقلية العلمية لابد من أن تجد نفسها بإزاء حقيقة لا تقبل التفسير ، نظراً لأنها تمثل واقعة عامة غير مشروطة . ومن هنا فإن التعميمات العلمية لابد من أن تقتادنا فى نهاية الأمر إلى تعميم مطلق لا يقبل الفهم!

ولو أننا عمدنا الآن إلى دراسة «عملية التفكير» ذاتها ، لوجدنا أن الطابع النسبى للمعرفة البشرية هو حقيقة تشهد بها طبيعة التفكير البشرى . وهنا يهيب هربرت اسبنسر بالأدلة التى استند إليها سلفه السير وليم هاملتون فى إثبات استحالة تصور المطلق ، فيقرر أن كل محاولة يقوم بها العقل من أجل تصور المطلق أو اللامتناهى لابد أن تنتهى فى خاتمة المطاف إلى تعيينه أو تحديده ، وبالتالى فإنها لابد من أن تحوله إلى «نسبى» أو «متناه» . والواقع أن كل فعل من أفعال الشعور لا يمكن أن تصبح فعلا واضحاً متمايزاً ، اللهم إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة ألا وهى : التمايز ، والعلاقة ، والتشابه . ومعنى هذا أنه إذا أريد لأية حالة ذهنية أن تستحيل إلى فكرة أو معرفة ، فإنه ليس يكفى

لهذه الحالة الذهنية أن تصبح متمايزة أو منفصلة (من حيث النوع أو الكيف) عن كل ما تقدم عليها من حالات ذهنية سابقة ، وإنما لابد لها أيضاً من أن تكون شبيهة أو مماثلة (من حيث النوع أو الكيف) لبعض الحالات الذهنية التى سبق لنا إدراكها من قبل . ولهذا فان المعرفة لا تكون ممكنة ـ فى رأى اسبنسر ـ اللهم إلا إذا اقترنت بعملية «تعرف» recognition تكون مصاحبة لها . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا لا نعرف الشئ معرفة تامة اللهم إلا إذا كان فى وسعنا أن نشبهه (من بعض الوجوه أو من كلها) بشئ أو أشياء أخرى سبق لنا إدراكها . وأما إذا لم تكن للشئ أية صفة مشتركة تجمع بينه وبين أى شئ آخر سبق لنا إدراكه ، فان مثل هذا الشئ لابد من أن يظل لغزاً منيعاً أو سراً مجهولاً يخرج تماماً من حدود المعرفة.

ولو أننا طبقنا هذه الحقيقة على ما اعتاد الناس تسميته باسم «العلة الأولى» أو «اللامتناهى» أو «المطلق» ، لوجدنا أنه هيهات للعقل أن يدرك «المطلق» ما دامت كل معرفة تفترض اختلافاً أو شبهاً ، والمطلق ـ بحكم تعريفه ـ هو ما ليس كمثله شئ ! ومعنى هذا أنه لما كان

«المطلق» مما يستحيل تصنيفه أو تشبيهه أو مقارنته بأى شئ آخر ، فإن من العبث أن ندرجه تحت أية مقولة ـ كائنة ما كانت ـ ، لأننا عندئذ إنما نضعه جنبا إلى جنب مع ما هو بطبيعته نسبى أو مشروط . وقصارى القول أنه لما كان الفكر يتضمن بالضرورة العلاقة relation والتمايز difference والتشابه likeness فإنه لا سبيل لنا مطلقاً إلى تعقل «اللامتناهى» أو «المطلق» أو «اللامشروط» The Unconditioned ، ما دام من المستحيل أن يوجد شئ خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه .

ولو أننا صوبنا أنظارنا إلى «علاقة الذهن بالعالم» لكان فى وسعنا أيضاً أن نتوصل إلى نتيجة مماثلة . وذلك لأنه لما كانت «الحياة» عبارة عن توافق مستمر أو تكيف متصل للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فان مانسميه باسم «الحقيقة» إنما هو تحقيق التطابق التام بين العلاقات الذاتية والعلاقات الموضوعية ، بحيث يتم للفعل البشرى ضرب من النجاح أو التوفيق ، فتستمر الحياة على قيد البقاء. وأما «الخطأ» الذى ينعدم معه مثل هذه التطابق الدقيق ، فانه

لابد من أن يؤدى إلى الفشل ، وبالتالى إلى الموت . وما دامت «الحياة» لا تخرج عن كونها تكيفاً للذهن مع العالم . أو توافقا للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فانه هيهات لنا أن ندرك «الذهن» فى ذاته ، أو «العالم» فى ذاته . ولا غرابة فى ذلك : فان كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو علاقة تنشأ فى الشعور بين بعض الحالات الذاتية من جهة ، وبعض القوى الموضوعية من جهة أخرى . وليست نسبية المعرفة سوى النتيجة الضرورية التى تترتب على كون المعرفة علاقة تنشأ فى الوعى أو الشعور ، استجابة لعلاقة قائمة فى البيئة أو الوسط الخارجى . وما دامت «عملية التفكير» إنما هى عملية «ربط» ، فان «الفكر» لا يمكن أن يعبر إلا عن مجموعة من «العلاقات».

هذا إلى أن المعرفة التى نحن ميسرون لها إنما هى بالضرورة تلك المعرفة النافعة أو المفيدة لنا فى حياتنا العملية . فنحن لا نعرف القوى الخارجية التى تؤثر علينا إلا بقدر ما هى نافعة أو مفيدة لنا . وتبعاً لذلك فاننا نعرف الظواهر فى تواقتها وتتابعها ، دون أن نتمكن من معرفتها قط فى ذاتها . وما دام المهم -

بالنسبة إلينا ـ إنما هو تحقق ضرب من التوافق بين «الأفعال الداخلية» و «الأفعال الخارجية» ، فإن أقصى ما تطمح إليه المعرفة البشرية إنما هو إدراك أسباب هذا التوافق . وأما معرفة الأشياء فى ذاتها ، فهذا ما يعدو نطاق كل معرفة بشرية نسبية . وليس يكفى أن نقول إن كل تحليل لأفعالنا الحيوية لابد من أن يكشف لنا عن استحالة معرفة الأشياء فى ذاتها ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مثل هذه المعرفة ـ حتى لو كانت ممكنة ـ لن تكون إلا معرفة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها !

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن نسلم مع هاملتون بأن «المطلق» هو مجرد «سلب» لكل قابلية للإدراك ، وكأن معناه معنى معدول سلبى لا ينطوى على أية حقيقة إيجابية ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول بأن «المطلق» ليس موضوعاً لأى فكر أو لأى شعور ، بل هو مجرد انعدام لشتى الشروط التى يكون الشعور أو الوعى بمقتضاها ممكناً ؟ ـ هذا ما يجيب عليه هربرت اسبنسر بالنفى : فإن هناك إلى جانب الوعى المحدد الذى يصوغ المنطق قوانينه ، وعياً آخر غير محدد :

indefinite هيهات لنا أن نصوغه. فهناك إذن إلى جانب الأفكار التامة ، والأفكار الناقصة التي تقبل التمام ، أفكاراً أخرى يستحيل علينا أن نستكملها ، وإن كانت مع ذلك أفكاراً حقيقة ، بمعنى أنها آثار سوية للذهن البشرى . والحق أننا حينما نقرر أنه ليس في وسعنا أن نعرف «المطلق» ، فإننا نحكم ضمناً بأن هذا المطلق موجود . ومعنى هذا أن في صميم إنكارنا لقدرتنا على معرفة «المطلق» اعترافاً ضمنياً بوجود هذا «المطلق» وهذا وحده دليل كاف على أن المطلق الذى حكمنا بعجزنا عن معرفته ، كان ماثلاً أمام أذهاننا ، لا باعتباره عدماً ، بل باعتباره «شيئاً» . وبالمثل يمكننا أن نقرر أنه لما كان «الشئ فى ذاته» هو الطرف المقابل لـ «ظاهرة» ، فإنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا هى مجرد معرفة بالظواهر ، دون أن نقرر في الوقت نفسه أن ثمة «شيئاً فى ذاته » أو «وجوداً حقيقياً» هى منه بمثابة المظهر الخارجي ، ما دام من المستحيل علينا أن نتعقل «الوجود الظاهرى» دون أن نتعقل في الوقت نفسه «الوجود الحقيقى» .

وأما الزعم بأن «المطلق» أو «اللامشروط» أو «اللانسبى» إنما هو ماثل في الشعور بوصفه مجرد

«سلب» أو «نفى» negation ، فإنه زعم خاطئ يجعل من المستحيل علينا أن نتصور العلاقة بينه وبين «النسبى» : لأن واحداً من حدى العلاقة سيكون فى هذه الحالة غائباً عن الشعور . وحين تصبح «العلاقة» غير قابلة للفهم ، فان «النسبى» نفسه سيكون عندئذ غير قابل للفهم ، نظراً لانعدام أحد حدى التناقض . وتبعاً لذلك فإن تصورنا للمطلق أو «اللامتناهى» أو «اللامشروط» ليس مجرد تصور سلبى ، بل هو فى صميمه تصور «ايجابى» محض ، وإن كان هذا التصور ـ بطبيعته ـ لابد من أن يظل «تصوراً» ناقصاً غير محدد indefinite .

ويلخص هربرت اسبنسر النتائج التى توصل إليها فى هذا الفصل فيقول إن هاملتون ومانسل محقان حين يذهبان إلى القول باستحالة فهم «المطلق» ولكنهما يخطئان حين يعتقدان أن معنى المطلق معنى سلبى معدول . وآية ذلك أنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا لا تنصب إلا على الظواهر ، دون أن نتصور فى الوقت نفسه وجود «موجود» تكون هذه الظواهر ممثلة له . ففى صميم قولنا بأن كل معرفة إنما هى مجرد معرفة نسبية تأكيداً لوجود «المطلق» أو «اللانسبى» . ولما كان

تفكيرنا بطبيعته تفكيراً ترابطياً يقوم على العلاقات : فإن «النسبى» نفسه سرعان ما يصبح غير قابل للتصور ، إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين حد آخر «مطلق» أو «غير نسبى» ، وإلا لأصبح هو نفسه «المطلق» وهذا تناقض ! وقصارى القول أنه لابد من افتراض وجود شئ ثابت يكمن خلف شتى الأعراض المتغيرة ، دون أن يكون من الضرورى لهذا الشئ أن يكون معيناً أو قابلاً للتحديد . وهكذا يخلص اسبنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التى تحظر علينا تكوين تصور عن موجود «مطلق» هى بعينها التى تحظر علينا استبعاد هذا التصور.

ثم ينتقل هربرت اسبنسر فى الفصل الخامس من كتابه إلى مشكلة «التوفيق بين الدين والعلم» ، فيتساءل قائلاً : «إذا كان كل من الدين والعلم يسلم بوجود «مبدأ مطلق» هيهات لنا أن نسير غوره ، أو «حقيقة عليا» يستحيل علينا أن نزيح النقاب عن أسرارها ، فمن أين نشأ إذن ذلك التعارض المزعوم بين الدين والعلم ؟ .... الحق أن الدين قد أدى ـ ولا زال يؤدى ـ دوراً هاماً فى حياة البشر : لأنه قد حال بينهم ـ ولا زال يحول

بينهم ـ وبين الاستغراق التام فى «النسبى» أو «المباشر» The immediate . فالدين قد أيقظ شعور البشر وجعلهم يحسون بوجود شئ يمتد فيما وراء الإدراك الحسى المباشر . ولكن الأديان قد حاولت أن تصف تلك «الحقيقة العليا» ببعض الصفات البشرية أو الخصائص الطبيعية ، فلم تلبث أن هبطت بالعقيدة الدينية الكبرى القائلة بوجود «المطلق» إلى مستوى الخرافات ، أو الأساطير ، أو الخزعبلات ! وليس من شك فى أن «العلم» هو الأداة الفعالة التى أسهمت فى تنقية الدين من أمثال هذه الشوائب ، وإن كان الدين نفسه قلما يعترف بهذا الجميل الكبير الذى يدين به للعلم ! وآية ذلك أن العلم حين كشف عن وجود نظام مستقر فى الطبيعة ، فإنه قد أسهم بذلك فى القضاء على فكرة «الفوضى» أو «الاضطراب» disorder التى تكمن من وراء شتى الخرافات الدينية . ولما كانت التجربة العلمية قد أثبتت أن التغيرات المتشابهة فى الطبيعة تحدث دائماً آثاراً متشابهة ، فقد بدأت تختفى من الذهن البشرى فكرة وجود قوى مشخصة تخضع الطبيعة لمشيئاتها المتقلبة ! وهكذا جاءت فكرة «القانون العلمى» فقربت الذهن البشرى من الحقيقة العامة أو

المبدأ المجرد ، ونأت به عن النزعة التشخيصية الزائفة ، وعملت في الوقت نفسه على تنقية العقيدة الدينية من شتى العناصر «اللادينية» التي امتزجت بها . واسبنسر يعترف بأن العلم نفسه قد مر خلال مراحل تطوره بالكثير من الأزمات ، فكانت الظواهر الطبيعية تفسر على غرار الوقائع النفسية ، كما حدث مثلاً قديماً حينما كان العلماء يظنون أن «الطبيعة تجزع من الخلاء» ، أو أن ثمة نفساً حية تشيع في العالم المادي ، كما كان بعض العلماء يتوهمون أن في استطاعة العقل أن يتوصل إلى معرفة أسمى القوى الكامنة في الطبيعة ، فكانت أمثال هذه النزعات «غير العلمية» unscientific هي المسئولة عن اصطدام العلم بالدين . ولكن مهما كان من أمر تلك العثرات التي تردى فيها كل من الدين والعلم - أثناء تطورهما - فإن من المؤكد أنه ترقى المعرفة البشرية قد اقترن بتآزر هذين القطبين الهامين من أقطاب النشاط الحضاري خصوصاً وأن تطور العلم قد دنا به من فكرة «الحقيقة المغلقة» التي يقول بها الدين ، فكان العلم بذلك نصيراً للدين ، وعاملا هاما في المحافظة على نقاء العقيدة الدينية الكبرى من شتى شوائب التشبيه أو التخصيص.

وأما تلك المحاولات المتكررة التى طالما بذلها رجال اللاهوت فى سبيل وصف «المطلق» أو «الحقيقة العليا» ببعض الصفات ، كأن يقولوا مثلا إن المطلق «خير» أو «عادل» ، أو «رحيم» أو «قادر على كل شئ» أو ما إلى ذلك ، فإن اسبنسر لا يرى فيها سوى انتقاص من قدر تلك «الحقيقة المجهولة» التى لا وجه للقياس بيننا وبينها على الإطلاق ! ولكن الظاهر أن البشر - فى كل زمان ومكان - قد تصوروا أن أعلى صورة من صور العبادة إنما هى تلك التى يوحدون فيها بين ذواتهم من جهة ، وموضوع عبادتهم من جهة أخرى . ولعل هذا هو السبب فى أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى اعتبار الله حقيقة مشخصة وكأن «المطلق» لابد من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ويقال إن أحد الملوك صرح يوماً بأنه كان يود أن يشهد عملية الخلق ، لأنه لو كان حاضراً ، لتقدم ببعض النصائح الثمينة ! ولكن ربما كان هذا الملك - فى رأى اسبنسر - أشد تواضعاً من أولئك اللاهوتيين الذين يصفون علاقة الخالق بالخليقة ، ويحددون شروط الفعل الإلهى ، ويتحدثون عما كان الله يفعله قبل خلق العالم ! حقا إنه كثيراً ما يقع فى ظننا أننا نعلى من شأن الجوهر الإلهى حينما ننسب إليه

صفات كالشخصية ، والحرية ، والخيرية ، والمحبة ، والقدرة المطلقة (أوما إلى ذلك من صفات) ، ولكن من المؤكد أن الاعتراف بعجز العقل عن فهم السر الإلهى وإدراك غاية الوجود إنما هو أقرب إلى الديانة الحقيقة ـ فيما يقول اسبنسر ـ من سائر التصورات اللاهوتية التى تهبط بالله إلى مستوى البشر! (anthropomorphous)

وأما إذا اعترض البعض على تصور اسبنسر للحقيقة الإلهية بقولهم : «إنك تقدم لنا تجريداً محضاً لا سبيل إلى تصوره ، بدلا من ذلك الموجود الحقيقى الذى نشعر نحوه ببعض المشاعر» ، كان رد اسبنسر على هذا الاعتراض أن الانتقال من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرحلة الإيمان العميق لابد من أن يقترن بضرب من التمرد ! فالناس يعز عليهم دائماً ألا يكون «المطلق» كائنا مشخصاً يستطيعون أن يتعاطفوا معه ، ولكن ترقى الوعى البشرى لابد من أن يقترن بالخروج من مرحلة «التشبيه» إلى مرحلة «التنزيه» أو «التجريد» ... وحسبنا أن ننظر إلى تاريخ التطور الدينى ، لكى نتحقق من أن البشر قد حاولوا دائماً أن يتهدوا إلى نوع

«الوجود» الذى يمكن أن يلائم «الحقيقة الإلهية» ، فكانوا يجدون أنفسهم دائماً بإزاء «رموز» هيهات لها أن تكافئ طبيعة ذلك «الموجود». ومن هنا فقد اقترن التطور الدينى بعملية تنقية مستمرة ظل العقل البشرى يقوم بها عبر العصور محاولا دائماً نبذ الخيالات الزائفة واستبعاد التصورات الخاطئة ، من أجل الوصول إلى التصور المكافئ أو الفكرة الملائمة ، ولكن دون جدوى ! وهكذا ظل العقل يحاول معرفة «المطلق» ، فلا يصل فى خاتمة المطاف إلا إلى زيادة الاقتناع باستحالة هذه المعرفة ، حتى لقد تحقق الفكر الدينى الحقيقى من أن أعلى حكمة يمكن أن يفرضها علينا موقفنا البشرى هى التسليم بوجود «حقيقة مجهولة» تكمن وراء سائر الظواهر ، دون أن يكون فى وسع العقل الإنسانى سبر غورها أو إزاحة النقاب عنها.

ولما كان من الضرورى لكل عقيدة دينية تريد أن تنتزع احترام الناس أن تكون ملائمة لروح العصر ، فإن من واجبنا - فيما يقول اسبنسر - أن نعمل على تطوير دياناتنا الحالية ، بحيث نجعلها أعمق تنزيهاً ، وأكثر تجريداً ، وأشد عمومية . وإذا كان العلم قد أظهرناعلى أن ماهية الوجود الحقيقى تمثل «حقيقة

مـجـهولة» لا سـبـيل إلى إدراكـهـا ، فـإن من واجـبنا أن نتـخـذ من الإيمـان الدينى أداة فـعـالة لزيـادة إحـسـاسنا بسـر الوجـود. وهل كان الدين يوماً إلا مـجـرد تعـبير عن إحـسـاس الإنسـان بتلك الـقـوة الـعظمى التى تكمن من وراء شتى الظواهر ؟ أو هل استطاع العلم ـ فى عصرنا الحاضـر ـ أن يزيح النقاب عن سر الوجود ، حتى نقول إنه قـد خلـع الدين عن عـرشـه ؟ إذن فلتكن نقطة تلاقى الدين والـعلم هى هـذا التـواضـع الـعـمـيق الذى يـفـرضـه على العقل البشـرى اعـتـرافـه بوجـود «حـقـيقـة مـجـهولة» تفوق كل إدراك بشرى !

ب ـ «المعلوم» : The Knowable (أو الـحـقيقة القابلة للمعرفة) : ـ

إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية القصوى والأفكار الدينية القصوى قد أظهرتنا على وجود «حقيقة مجهولة» هيهات لنا أن ندركها ، فربما كان من واجبنا الآن أن نتسـاءل عن تلك «الحقيقة المعلومة» التى يستطيع العقل الإحاطة بها . ولما كنا قد تحققنا فيما سلف من أن الصـورة الكليـة الشـاملة للفكر البـشـرى إنمـا هى «عـمـليـة الربط» أو «إقـامـة الـعـلاقـات» ، فليس بدعـاً أن

تكون مهمة الفلسفة هى العمل على تحقيق ضرب من «الترابط» بين سائر النتائج الجزئية التى توصلنا إليها مختلف العلوم . والواقع أننا لو عمدنا إلى مقارنة شتى التصورات المختلفة للفسلفة بعضها بالبعض الآخر ، مستبعدين ما بينها من أوجه اختلاف ، لوجدنا أنها تشتمل جميعاً على اعتراف ضمنى بأن الفلسفة هى المعرفة الموحدة تمام التوحيد . فعلى حين أن المعرفة العامية معرفة خالية تماماً من كل وحدة ، وعلى حين أن المعرفة العلمية معرفة موحدة جزئياً ؛ نجد أن المعرفة الفلسفية هى المعرفة الموحدة إلى أعلى درجة. وتبعاً لذلك فان مهمة الفلسفة هى تحقيق ضرب من «الوحدة» بين شتى المعارف العلمية المتناثرة ، من أجل الوصول إلى «القانون العام» الذى ينتظم كافة التجارب الإنسانية على اختلاف ألوانها فى وحدة متسقة متماسكة .

وينتقل هربرث اسبنسر بعد ذلك إلى الحديث عن معطيات data الفلسفة فيستعرض أهم الافتراضات الأولية التى يستند إليها كل تفكير فلسفى . وربما كان الافتراض الأول الذى يسلم به ضمناً كل مذهب فلسفى

هو أن فى وسع العقل البشرى أن يقيم ضرباً من التمييز بين المظاهر المتشابهة والمظاهر المتباينة فى الطبيعة . ومعنى هذا أن المعرفة الفلسفية تفترض قدرة العقل على التمييز بين أوجه الخلاف وأوجه التشابه فى الظواهر . والثقة فى قدرة العقل على تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف إنما هى إيمان بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة فى نطاق التجربة . ولئن كان من الجائز للعقل أن يخطئ فى تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين بعض الحالات الشعورية ، إلا أن من طبيعة المعرفة الفلسفية أنها تحل الفحص النقدى الدقيق ، محل الحكم السريع المتعجل . وبيت القصيد هنا أن عملية التفكير لابد من أن تتحقق على هيئة شعور بالتشابه أو الاختلاف وثبات هذا الشعور بالتشابه أو الاختلاف إنما هو ضماننا الأخير لصحة قيام هذا التشابه أو ذلك الاختلاف فى صميم العالم الخارجى . ولكننا لا نستطيع أن نضع كل هذه الظواهر الشعورية على قدم المساواة ، بل لابد لنا من أن نفرق بين الانطباعات impressions والأفكار ideas ، على أساس أن الأولى تمثل حالات شعورية قوية ناصعة ، فى حين أن الثانية تمثل حالات شعورية ضعيفة باهتة .

ولسنا نريد أن نتوسع فى شرح هذه الفروق التى طالما أفاضت فى تفسيرها الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وإنما حسبنا أن نقول إن كل حياتنا الشعورية شاهدة على ضرورة التفرقة بين «الذات» و«الموضوع» ، أو بين «الأنا» و«اللاأنا» ، أو بين «الشعور» و«العالم الخارجى» . وسواء أكانت حالاتنا الشعورية قوية ناصعة ، أم ضعيفة باهتة ، فإنها فى كلتا الحالتين لابد من أن تكون صادرة عن تلك «الحقيقة الخارجية» ، أو ذلك «اللاأنا» ، أعنى أنها لابد من أن ترتد إلى عوامل موضوعية خارجية مستقلة عن وجود «الشعور الذاتى» أو «الأنا».

ثم يعرض اسبنسر بعد ذلك لدراسة بعض المفاهيم العلمية ، فيتوقف أولا عند مفهومى «المكان والزمان» ، لكى يبين لنا أنهما مفهومان مشتقان - على سبيل التجريد - من نوعين من العلاقة ، ألا وهما علاقة التتابع أو التوالى sequence وعلاقة التواجد أو المعية co-existence . ومعنى هذا أن ما نسميه باسم «الزمان» إنما هو الاسم المجرد لشتى أنواع التعاقب ، فى حين أن ما نسميه باسم «المكان» إنما هو اللفظ المجرد الذى يشير إلى شتى ضروب المعية. والزمان والمكان متولدان

ـ مثلهما فى ذلك كمثل باقى المجردات ـ عن عينيات concrete أو «مشخصات» أخرى ، وإن كان تنظيم الخبرات فى حالة المكان والزمان ، قد تحقق عبر فترة طويلة من التطور الذهنى . ولكن المهم هو أن شعورنا بالمكان إنما هو شعور بالأوضاع الموجودة فى حيز مشترك ، أعنى أنه شعور بالمعية أو «التواجد» . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شعورنا بالزمان : فإنه شعور بالأحداث المتعاقبة فى سلسلة متوالية من العلاقات ، بمعنى أنه شعور بالتوالى أو «التعاقب» .

وينتقل اسبنسر بعد ذلك إلى مفهوم «المادة» ، فيحاول أن يرجعه ـ بالمثل ـ إلى أصل تجريبى ، بحجة أن أبسط صورة لإدراك المادة هى تلك التى نجد أنفسنا فيها بإزاء أوضاع متحيزة ذات مقاومة . ومفهوم «المقاومة» resistance هنا هو الذى يميز تصورنا للمادة عن تصورنا للمكان : فإننا حينما نتصور أى جسم من الأجسام إنما نتصوره محاطاً بأسطح ذات مقاومة ، ومكوناً من أجزاء تملك هى الأخرى صفة المقاومة . ولو أننا جردنا الجسم من ضروب المقاومة التى ينطوى عليها ، لاختفى شعورنا بالجسم ، تاركاً وراءه مجرد

شعور بالمكان. حقاً إن للمادة صفة الامتداد extension ، ولكن هذه ليست إلا صفة ثانوية ، بالقياس إلى صفة «المقاومة» التى يعتبرها اسبنسر خاصية أولية . والسبب فى ذلك أن فكرة «المقاومة» هى التى تسمح لنا بالتمييز فى الشعور بين «الامتداد المتحيز» (أو المشغول) ـ ألا وهو الجسم ـ وبين «الامتداد غير المتحيز» (أو غير المشغول) ـ ألا وهو المكان ـ فليس بدعاً أن تكون لهذه الفكرة أولوية أو صدارة على كل ما عداها من الأفكار الأخرى.

وأما فكرة «الحركة» فإنها ـ فى رأى اسبنسر ـ مجرد فكرة لاحقة ترتبت على تجاربنا الأولى عن «القوة» force . والواقع أن شعورنا بقوتنا الذاتية فى الجهد العضلى هو الأصل فى إحساسنا بحركة أجسامنا . ومعنى هذا أن حركات الأعضاء المختلفة التى يتركب منها جهازنا العضوى (بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر» إنما هى الأصل فى إحساسنا بالحركة ، إن لم نقل بأنها الأصل فى شعورنا بالقوة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن إحساسات «التوتر العضلى» هى المصدر الأول الذى انبعث منه شعورنا بالحركة .

واسبنسر لا يجد حرجاً فى أن يرجع شتى الأفكار العلمية ـ بما فيها مفاهيم المكان والزمان والمادة والحركة ـ إلى مفهوم «القوة» . صحيح أن هذه الأفكار هى ـ فى الظاهر ـ معطيات عقلية ضرورية ، ولكن التحليل السيكولوجى الدقيق يظهرنا على أن كل هذه الأفكار إنما هى تجريدات مستخلصة من خبراتنا المتعلقة بالقوة ، أعنى من إحساساتنا بالتوتر العضلى والمقاومة الموضوعية . وتبعاً لذلك فإن «القوة» ـ فى رأى اسبنسر ـ إنما هى الفكرة النهائية أو المعنى الأقصى الذى تفضى بنا إليه دراستنا لشتى «الأفكار العلمية القصوى» .

والحق أن الشعور البشرى إنما يتكون من مجموعة من التغيرات ، وهذه التغيرات إنما هى مجرد مظاهر لما لدينا من «قوة» . وعلى الرغم من أن «القوة» الى نحدث بمقتضاها كل ما نحققه من مظاهر تغير ، إنما هى بطبيعتها قوة نسبية محدودة ، إلا أنها ترمز ـ بمعنى ما من المعانى ـ إلى علة سائر التغيرات بصفة عامة ؛ وبالتالى فإنها معلول مشروط لعلة أخرى غير مشروطة . وحينما نتأمل فكرة «القوة المحضة» Pure Force فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى

تصور «قوة مجهولة» تكون بمثابة الحد المقابل للقوة المعلومة . وليس يكفى أن نقول إن «الظاهرة» و«الشئ فى ذاته» وجهان لحقيقة واحدة ، أو جانبان لتغير واحد ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن «القوة» التى ننسب إليها صفة الدوام أو الاستمرار إنما هى تلك «القوة المطلقة» التى نشعر بها شعوراً غير محدد ، بوصفها الحد الضرورى المقابل للقوة المعروفة لدينا . وإذا كان اسبنسر يتحدث هنا عن «ثبات القوة» Persistence of Force فذلك لأنه يعنى بالفعل أن هناك «علة كبرى» تتجاوز معرفتنا وتعلو على فهمنا ، وهى العلة الوحيدة التى تتمتع بالثبات أو الدوام . ومعنى هذا القول بوجود «علة ثابتة» إنما هو تقرير لوجود «حقيقة لا مشروطة» ليس بها بداية ولا نهاية . وإذن فإن الحقيقة الوحيدة التى تعدو طور التجربة ـ وإن كانت فى الوقت نفسه كامنة من خلفها ـ إنما هى «ثبات القوة» . وليست هذه الحقيقة دعامة التجربة فحسب ، بل هى دعامة كل تنظيم علمى للتجارب أيضاً .

واسبنسر يستنتج من ثبات القوة (أو استمرارها) ثبات العلاقات القائمة بين القوى (أو استمرارها) .

أعنى اطراد القانون . والواقع أن النتيجة العامة القائلة بأن هناك ارتباطات (أو علاقات) ثابتة بين الظواهر ليست مجرد نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء فقط ـ كما وقع فى ظن الكثيرين ـ بل هى أيضاً نتيجة مستخلصة عن طريق الاستنباط (من مبدأ ثبات القوة) . ويمضى اسبنسر إلى حد أبعد من ذلك فيستنتج من هذا المبدأ نفسه نتيجة أخرى ألا وهى تحول القوى وتكافؤها . ولا تصدق هذه النتيجة على القوى الطبيعية وحدها ، بل هى تصدق أيضاً على العلاقة القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة «إن قانون التحول metamorphosis الذى ينطبق على القوى الطبيعية ، ينطبق أيضاً على العلاقات القائمة بين القوى الجسمية (أو العضوية) والقوى النفسية (أو الذهنية) . ومعنى هذا أن مظاهر «الحقيقة المجهولة» التى نسميها باسم الحركة ، والحرارة ، والضوء ، والتشابه الكيماوى .. الخ تقبل التحول أيضاً إلى تلك المظاهر الأخرى (للحقيقة المجهولة) التى نسميها باسم الإحساس ، والانفعال ، والتفكير . إن لم نقل بأن هذه ـ بدورها ـ تقبل التحول (إما بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة) إلى أشكالها الأصلية».

وإذن فليس يكفى أن نقول إن القوة لا يمكن أن تنشأ من العدم ، أو أن تهوى إلى العدم ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن القوى التى تصبح ظاهرة إنما تتجلى نتيجة لاختفاء قوى أخرى معادلة لها كانت موجودة من ذى قبل .

ثم ينتقل اسبنسر إلى دراسة «اتجاه الحركة» . فيبين لنا أن القانون الذى يحكم حركات الأجرام السماوية وشتى التغيرات التى تجرى على قدم وساق فوق سطح الأرض ، بل وسائر الأفعال العضوية والأفعال الفائقة للمستوى العضوى ، إنما هو القانون الذى ينص على أن الحركة تسير فى اتجاه «المقاومة الأقل» least resistance أو فى الإتجاه الذى تفرضه عليها «القوة الأكبر» . ومعنى هذا أننا لو افترضنا وجود قوتين متعادلتين ومتعارضتين فإن الحركة فى هذه الحالة لا يمكن أن تتولد على الاطلاق وأما إذا افترضنا وجود قوتين متعارضتين ولكنهما ليستا متعادلتين ، فإن الحركة لابد من أن تتولد فى اتجاه «القوة الأعظم» . وأما إذا كانت القوتان غير متعادلتين وغير متعارضتين فإن الحركة تنشأ فى اتجاه حاصل القوتين . ومعنى

هذا أن الحركة تتجه دائماً فى اتجاه المقاومة الضعيفة ، أو فى اتجاه السحب القوى ، أو فى الاتجاه المتولد عن هذين العاملين معاً .

ويعرض اسبنسر بعد ذلك لدراسة «إيقاع الحركة» rythm of motion فيبين لنا أن كل الحركات ـ سواء أكانت حركات الكواكب في مداراتها ، أم حركات الجزيئات الأثيرية فى تموجاتها ، أم حركات اللسان فى ذبذباته اللفظية ، أم حركات الأسعار فى ارتفاعها وانخفاضها ـ إنما تتعاقب دائما على شكل «فعل» و«رد فعل» . والسبب فى تناوب الفعل ورد الفعل بين القوى هو أن هناك «قوى متنازعة» antagonistic موجودة فى كل مكان جنباً إلى جنب . ولما كانت «القوة» ثابتة فى العالم ، فإن هذا الانعكاس المستمر للقوى بين الحدود (أو الأطراف) إنما هو نتيجة حتمية لا مناص منها . ومعنى هذا أن كل ما فى العالم من حركات إنما يخضع لهذا الإيقاع المنتظم الذى يجعل لكل فعل رد فعل يترتب عليه ، ويعمل على استمرار الحركة الأصلية فى اتجاه جديد . ولولا تعارض القوى العاملة فى الطبيعة , لما كان ثمة موضع للحديث عن أى «إيقاع».

... بيد أن كل هذه الحقائق التى انتبهنا إليها حتى الآن لا تخرج عن كونها مجرد «حقائق تحليلية» عرفناها بطريقة جزئية غير مترابطة ، فى حين أن الفلسفة إنما تنشد المعرفة التركيبية التى توحد بين شتى الحقائق فى نسق كلى شامل . فكيف السبيل إلى بلوغ ذلك «المركب الشامل» universal synthesis الذى يسمح لنا بصياغة القانون العام للصيرورة الكونية ككل ؟ ... «لقد رأينا ـ فيما يقول اسبنسر ـ أن المادة لا تقبل الفناء ، وأن الحركة مستمرة ، وأن القوة ثابتة ، وكذلك رأينا أن القوى ـ فى كل مكان ـ خاضعة للتحول ، وأن الحركة تتبع دائماً خط أضعف مقاومة ، وأنها إيقاعية على الدوام ، فلم يبق علينا الآن سوى أن نبحث عن تلك الصيغة الثابتة التى يمكن أن تعبر عن النتائج المشتركة لكل هذه الأفعال المبينة فيما سلف على هذه الصورة المنفصلة غير المترابطة» . ولا شك أن القانون الذى سيكون فى وسعه أن يوحد كل هذه الحقائق التحليلية المنفصلة لابد من أن يجئ معبراً عن تآزر شتى العوامل ، بحيث يفسر فى وقت واحد سائر العوامل المتقدمة على حدوث الظاهرة الواحدة ، وسائر العوامل المترتبة على حدوثها ، موحداً بينها فى نسق واحد

متكامل . وحينما تضطلع الفلسفة بمهمتها القصوى كأداة للتوحيد unification ، فإنها لابد من أن تجد في «قانون التطور» ذلك القانون الكلي الشامل الذي يستطيع وحده أن يفسر لنا تاريخ الكائنات جميعاً ـ من بدء ظهورها حتى انحلالها ـ. وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هي البرهنة على صحة قانون التطور استقرائياً وقياسياً معاً.

والحق أننا لو نظرنا إلى أية ظاهرة من الظواهر لوجدنا أن لها تاريخها الخاص : فهي تظهر إلى عالم الوجود ، لكي لا تلبث أن تنمو وتتطور ، إلى أن تنحل يوماً وتختفي من عالم الوجود ... وكل شيء في الوجود إنما يبدأ على شكل ظاهرة بسيطة ، ثم سرعان ما تلتئم حول هذا الشيء ظواهر أخرى ، فيتركب من مجموعها كل معقد لا يلبث أن يزداد تعقداً رويداً رويداً . ولكن التطور لا يعني مجرد الانتقال من «البسيط» إلى «المعقد» ، أو من «المتجانس» إلى «المتنوع» ، وإنما لابد لكل ظاهرة متطورة من أن تتسم بثلاث سمات رئيسية : التجمع أو التركيز ، والتفاضل أو التمايز ، والتحدد أو التعين : ومعنى هذا أن هناك انتقالاً من حالة عدم

الاتساق إلى حالة الاتساق ، ومن حالة التجانس إلى حالة التباين ، ومن حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد ، فهناك أولا تجمع للمادة يقترن بتشتت للحركة كما هو واضح فى تطور المجموعة الشمسية ابتداء من الكتلة السديمية الأولية ، أو كما يظهر من ترقى النبات والحيوان ابتداء من بعض العناصر الداخلة في تركيبه العضوى ، أو كما يبدو فى تطور «الدولة» ابتداء من التجمعات المائعة لبعض الجماعات القبلية ، فضلا عما يظهرنا عليه ترقى ظواهر اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً كاللغة ، والعلم ، والفن . ثم هنالك ثانياً تفاضل مستمر أو تمايز متزايد فى صميم بناء الظاهرة ، سواء أكان ذلك فى الأجزاء أم فى الكل ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى التطور الذى لحق شتى الأنواع المختلفة من النبات والحيوان ، أو كما هو مشاهد فى تمايز البناء (أو البنية) structure والوظيفة function داخل الجسم الحيوانى الواحد ، أو داخل الجهاز الاجتماعى الواحد ، أو فى الحياة النفسية للإنسان بصفة عامة .ثم هناك ثالثاً انتقال من حالة الاختلاط إلى حالة الانتظام أو من حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد ، كما تظهرنا على ذلك سائر الأمثلة السابقة . وكل هذه التغيرات لابد

من أن تقترن بتحول مماثل فى صميم الحركة المختزنة .
وتبعاً لذلك فإن اسبنسر يعرف التطور بقوله : «إن التطور تجمع للمادة يصحبه تشتت الحركة ، ويتم خلاله انتقال المادة من حالة تجانس غير محدد وغير متسق إلى حالة تنوع محدد متسق ، وتخضع الحركة المختزنة ـ فى أثنائه ـ لتحول مماثل».

ولكن ، هل يمكن أن نعرض قانون التطور ـ الذى توصلنا إليه عن طريق الاستقراء ـ على صورة نتيجة نستخلصها ببرهان استنباطى ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن أن نثبت أن إعادة توزيع الحركة والمادة لابد من أن تتم فى كل مكان على هذا النحو المحدد ، بحيث تحدث دائماً نفس تلك السمات التى شاهدناها فى الأجرام السماوية ، والأجسام العضوية ، والأجهزة الاجتماعية ؟ أو هل فى وسعنا ـ على وجه التحديد ـ أن نستنتج قانون التطور من قانون ثبات القوة ؟ هذا ما يرد عليه اسبنسر بقوله : إن فى استطاعتنا أولا أن نستنتج ضرورة الانتقال من حالة التجانس إلى حالة التباين (أو التنوع) ابتداء من المبدأ القائل بعدم استقرار المتجانس . ثم إننا نلاحظ ثانياً أنه لما كان الفعل ورد

الفعل متساويين ومتعارضيين ، فإن القوة الحادثة حين تعمل على تمايز الاجزاء التى تؤثر عليها بأشكال مختلفة ، لابد من أن تعانى هى نفسها ـ فى الوقت ذاته ـ ضرباً من التمايز أو التفاضل . وتبعاً لذلك فإنها لا تبقى ـ كما كانت ـ قوة واحدة منتظمة ، بل تستحيل إلى قوة متكثرة ، أو على الأصح إلى مجموعة من القوى المتباينة . وهذا ما يسميه اسبنسر باسم «قانون تعدد الآثار» أو المعلولات effects ، أو عملية «إنتاج تغيرات عديدة بفعل علة واحد» . ولئن كان هذان القانونان يفسران طبيعة التطور باعتباره حركة انتقال من التجانس إلى التباين ، إلا أنهما لا يفسران التطور باعتباره انتقالا من عدم الاتساق إلى الاتساق ، ومن عدم التحدد إلى التحدد وأما فى حالة وجود مجموعة من الوحدات غير المتشابهة (أو مجموعات من الوحدات) ، فإن من شأن الفعل اللاامتمايز الذى تمارسه أية قوة على أمثال هذه الوحدات أن يجعلها تنفصل بعضها عن البعض الآخر ، فلا تلبث أن تتفكك على شكل مجموعات صغيرة يتكون كل منها من وحدات متشابهة بعضها مع البعض الآخر ، ومخالفة لوحدات غيرها من المجموعات الصغيرة الأخرى . وحينما يتساوى تأثير

باقى العوامل ، فإن درجة «تحدد» الانفصال تتناسب تناسباً طردياً مع درجة «تحدد» الاختلاف القائم بين الوحدات .

ولما كان من طبيعة التطور أنه يتجه نحو حالة «توازن» أو «اتزان» ، فإن بلوغ هذه المرحلة يمثل «الحد النهائى» الذى لا سبيل إلى تجاوزه . ومعنى هذا أنه لما كان من شأن الحركة وشتى مختلف صور الطاقة أن تتبدد باستمرار ، فان التقدم لابد من أن يقترن بانحلال ، وبالتالى فإن القوة الكونية لابد من أن تنتهى إلى حالة توازن كلى . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عمليات «إعادة توزيع المادة» التى تجرى من حولنا على قدم وساق ، لابد من أن تبلغ نهايتها تحت تأثير عملية تشتت الحركات . ولما كان الكون حافلا بالقوى المتصارعة التى توجد فيه جنباً إلى جنب ، فليس بدعاً أن يفضى هذا الصراع إلى الانحلال التدريجى لكل قوة وتحولها إلى قوة متباينة ، وليس بدعاً أيضاً أن تكون الكلمة النهائية لهذا الصراع هى قيام حالة أخيرة من التوازن الكلى العام . والواقع أنه لما كانت كل حركة لابد من أن تقترن بضرب من المقاومة ، فلا عجب أن تعانى

كل حركة من المقاومة ما يجعلها تتثاقل وتتباطأ ، إلى أن تبلغ مرحلة السكون أو انقطاع الحركة . ولا يصدق قانون «الانحلال» على الحركات الفلكية والظواهر الجيولوجية ، والتطورات البيولوجية فحسب ، بل يصدق أيضاً على الحياة النفسية ، والحركات الاجتماعية ، والتطورات السياسية ... الخ . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن سنة الوجود بأسره هى التطور والانحلال ، أو هى التقدم والنكوص.

وحينما يصل «التطور» إلى أقصى غايته ، أعنى حينما يبلغ مرحلة الاتزان التى تنتهى معها سائر تغيراته ، فهنالك لابد للحركة من أن تستحيل إلى ضرب من التفكك أو الانحلال . وهذا القانون الإيقاعى الذى يقضى بالانتقال من حالة التطور إلى حالة الانحلال إنما ينطبق على الصيرورة الكونية الشاملة ، كما ينطبق أيضاً على كل مجموعة صغيرة من ذرات هذا الكون . ولكن ، على الرغم من أننا نشهد فى أجزاء عديدة من هذا الكون المرئى أن الانحلال يعقب التطور ، وأن التطور يبدأ من جديد على أعقاب الانحلال ، إلا أننا لا نستطيع أن نقطع بما إذا كان هذا التناوب المستمر بين

التطور والانحلال سوف يظل قائماً أيضاً بالنسبة إلى مجموع الأشياء ، أو بالنسبة إلى الكون ككل . ولو صح الفرض القائل بوجود طاقة مختزنة لا متناهية وراء الكون المرئى ، لجاز لنا أن نفترض إمكان استمرار أدوار التطور والانحلال ، بفعل تأثير تلك الطاقة فى المادة . ولكننا هنا بإزاء مشكلة تعدو طور العقل البشرى ، فليس فى وسعنا أن نجد لها حلاً نطمئن إليه ، وإنما حسبنا أن ندع الباب مفتوحاً لأدوار جديدة من التطور ، ما دام كل ما حولنا إنما يوحى إلينا بأنه هيهات أن يكون «الموت» هو الكلمة النهائية لدراما الوجود !

٤ ـ الأثر الخالد لكتاب «المبادئ الأولى» فى تراث الإنسانية

ليس من شك فى أن هربرت اسبنسر قد بذل جهداً كبيراً فى سبيل تفسير شتى الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة ، نظراً لاعتقاده بأن مهمة الفلسفة هى إرجاع رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وليس من شك أيضاً فى أن فكرة الوحدة أو «التوحيد» قد لعبت دوراً كبيراً فى هذه الفلسفة ، نظراً لإيمان صاحبها بأن التفسير التام

للظواهر لا يمكن أن يتحقق اللهم إلا إذا اعتبرناها مجرد أجزاء فى «كل» أو نسق عام ... وتبعاً لذلك فان «فلسفة التطور» إنما هى خير نموذج لتلك «الروح المذهبية» التى تملى على الفيلسوف تنسيق الوقائع ، وترتيب الأفكار ، وتحديد العلاقات ، بحيث يخرج من كل هذا النظام الفكرى المتسق «مذهب» موحد متكامل متين الأركان . وربما كان من بعض أفضال هربرت اسبنسر على الفكر الحديث أنه لفت أنظار الفلاسفة إلى أهمية مفهوم «التطور» وقيمة «فلسفة العلاقات» ، وضرورة تكوين نظرة موحدة متجانسة إلى العالم ككل . وما دام «الفهم» فى جوهره صورة من صور «التوحيد» ، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفاً مثل اسبنسر يحاول إعادة تركيب الواقع عن طريق بعض المفاهيم العلمية المحددة . ولئن كان اسبنسر ـ كما لاحظ جون ديوى ـ قد وضع مذهبه منذ البداية ، فكان كل مجهوده بعد ذلك منحصراً فى تطبيق هذا المذهب على شتى ظواهر الحياة والنفس والمجتمع ، إلا أن من المؤكد أن كثيراً من الوقائع الجزئية قد اضطرته من بعد إلى إعادة النظر فى مفهوم «التطور» ، فجاءت فلسفته فى النهاية فلسفة عضوية حية تتصف سائر عناصرها

الموحدة المنتظرة بصفات الاتساق ، والثراء ، والوفرة ، والتمساك النسبى ... الخ.

حقا إننا نجد فى هذه الفلسفة عناصر متنافرة قد لايسهل التوفيق بينها ، ولكن من المؤكد أن السمة الغالبة على تفكير اسبنسر إنما هى البحث عن «إيقاع» الكون ، بدلا من البحث عن طبيعة تكوينه ، والعمل على تفسير هذا الإيقاع تفسيراً علمياً ، بالرجوع إلى قوانين الميكانيكا العادية . ثم انضافت إلى هذه النزعة الطبيعية العلمية نزعة ميتافيزيقية واضحة ، فكان من ذلك قوله بالمجهول أو الحقيقة المغلقة ، وكأنما عز على اسبنسر أن يخلط الناس بين نزعته النسبية اللاأدرية وبين النزعة الإلحادية اللادينية ! ولعل هذا هو السبب فى أن الباب الأول من كتاب «المبادئ» (وهو الباب الذى يتحدث فيه عن المطلق أو الحقيقة المجهولة) قد بدا للكثير من النقاد دخيلا على الكتاب الأصلى ، وكأن اسبنسر قد أضافه إلى الكتاب لمجرد الدفاع عن نفسه ضد تهمة الإلحاد ! ولئن كان قد وقع فى ظن البعض أن «اللاأدرية» هى مجرد صورة مهذبة من صور الإلحاد ؛ إلا أن «لاأدرية» اسبنسر إنما هى فى الحقيقة صورة من صور «الصوفية» التى تجزع من الهبوط بالله إلى

مستوى البشر ! وقد نجح اسبنسر ـ عن طريق فلسفته اللاأدرية ـ فى إثارة مشكلة العلاقة بين العلم والدين ، كما نجح فى الكشف عن الطابع الدينى الحقيقى الذى تتسم به كل روح علمية . ومهما كان من فداحة الأخطاء التى وقع فيها اسبنسر عند تفسيره للكثير من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فقد استطاع أن يضمن فلسفته التطورية العلمية نفحات دينية حارة ، كشفت للملأ عن روح صوفية عميقة كانت تشعر بما فى الوجود من عمق ، وسر ، وغموض ! وهكذا أضاف اسبنسر إلى تراث الإنسانية الخالد اعترافاً فلسفياً صريحاً بعجز العقل البشرى عن سبر أغوار «المطلق» ، أو إزاحة النقاب عن سر الوجود !

٥ ـ نصوص مختارة من كتاب «المبادئ الأولى»

أ ـ «ماذا عسى أن يكون العلم ؟ إذا أردنا أن نتبين بطلان كل حكم مسبق يثار ضد العلم ، فليس علينا سوى أن نلاحظ أت العلم إنما هو مجرد صورة مترقية من صور المعرفة العامة ، بحيث أننا لو استبعدنا العلم ، لكان علينا أن نستبعد معه كل معرفة . ولن يجد أكبر متعصب أى حرج فى أن يلاحظ أن الشمس

تشرق مبكرة وتغرب متأخرة فى الصيف ، بينما هى تشرق متأخرة وتغرب مبكرة فى الشتاء ، بل إنه قد يجد فى مثل هذه الملاحظة عوناً نافعاً له على أداء واجباته فى الحياة . والحق أن علم الفلك إنما هو مجموعة منظمة من الملاحظات المتشابهة التى تجرى بقسط أكبر من الدقة ، ويتسع مداها فتشمل عدداً أكبر من الموضوعات ، ويلتزم فيها من التحليل الدقيق ما يكشف عن التنظيمات الحقيقة للسماوات ، فتتبدد كل تصوراتنا الزائفة عنها . ولن يجد أى طائفى متزمت أى حرج أيضاً فى أن يقرر أن الحديد يصدأ فى الماء ، وأن من شأن الخشب أن يحترق ، وأن اللحوم المحفوظة لمدة طويلة لابد من أن تتعفن ، وإنما فى استطاعته أن ينادى بهذه التعاليم دون أدنى خطر ، ما دامت هذه المعلومات نافعة وجديرة بالمعرفة . ولكن هذه حقائق كيماوية : والكيمياء مجموعة متسقة من الوقائع المماثلة لهذه المعلومات وهى وقائع نتأكد من صحتها بكل ضبط ، ونصنفها ونعممها بحيث نستطيع أن نقطع بكل يقين ـ حين نكون بإزاء أية مادة ، بسيطة كانت أم مركبة ـ ما هو نوع التغير الذى سيطرأ عليها فى ظل بعض الظروف المعينة أو الشروط المعلومة . وهكذا الحال

أيضاً بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى : فإن كل هذه العلوم إنما نشأت عن خبراتنا العادية فى الحياة ، لكى لا تلبث أن تنمو وتتطور رويداً رويداً ، فتصبح موضوعاتها خبرات أكثر تعقيداً ، وأشد تنوعاً ، وأبعد مدى . والعلوم تقطع بوجود قوانين ارتباط بين تلك الخبرات ، مثلها فى ذلك كمثل المعرفة الموجودة لدينا عن أكثر الموضوعات ألفة واعتياداً . وإذن فليس فى الإمكان قط أن نرسم خطاً فى مكان ما قائلين : ههنا يبدأ العلم ! وكما أن وظيفة الملاحظة العادية هى العمل على توجيه السلوك ، فإن توجيه السلوك أيضاً هو المهمة التى تقع على عاتق أكثر النتائج العلمية تجريداً وأشدها غموضاً . وحسبنا أن ننظر إلى العمليات الصناعية التى لا حصر لها ، والأساليب المتنوعة للتنقل ، مما قدمه لنا علم الفيزياء الحديث ـ لكى نتحقق من أن هذا العلم ينظم حياتنا الاجتماعية بشكل أكمل وأتم مما تنظم به معرفة الرجل المتوحش لخواص الأجسام المحيطة به حياته الخاصة . والواقع أن العلم إنما هو استباق أو تنبؤ prevision وكل تنبؤ إنما يساعدنا فى النهاية ـ بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً ـ على اكتساب الخير واجتناب الشر . ولما كانت جميع

المعارف ـ بسيطة كانت أم معقدة ـ واحدة في أصلها ووظيفتها ، فإنه لابد لنا من معالجتها بنفس الطريقة . وإذن فنحن مضطرون إلى تقبل أوسع ضروب المعرفة التى تستطيع ملكاتنا أن تمدنا بها ، وإلا لكان علينا أن نستبعد معها تلك المعرفة الضيقة التى يمتلكها الجميع ...» . ويخلص هربرت اسبنسر من كل هذه المناقشة إلى تعريف العلم فيقول : «إن العلم هو مجموعة منظمة من الحقائق التى تنمو وتتزايد يوماً بعد يوم ، ويتم تطهيرها وتنقيتها دائماً وباستمرار من كل ما يعلق بها من أخطاء». (الفصل الأول : العلم والدين ، ص ١٤ ـ ١٦) .

ب ـ « .. لو أننا نظرنا إلى النظرية البدائية القائلة بالأرواح ـ وهى تلك النظرية التى تقرر وجود شخصية بشرية تكمن من وراء شتى الظواهر غير العادية ـ أو نظرنا ألى مذهب تعدد الآلهة ـ وهو المذهب الذى يعمم أمثال هذه الشخصيات ، أمثال هذه الشخصيات ولكن بصورة جزئية لو نظرنا إلى مذهب التوحيد ـ وهو المذهب الذى يعمم تلك الشخصيات ولكن بصورة كلية ، أو نظرنا إلى مذهب وحدة الوجود ـ وهو المذهب الذى

تصبح فيه تلك الشخصية العامة (أو المعممة) شيئاً واحداً هى والظواهر ـ نقول إننا لو نظرنا إلى كل هذه المذاهب لوجدنا أنها جميعاً تسلم بفرض هو الذى يجعل الكون قابلاً للفهم أو الإدراك . بل إن ذلك المذهب الذى ينظر إليه على أنه إنكار لكل دين ـ ألا وهو مذهب الإلحاد ـ إنما يدخل أيضاً فى نطاق هذا التعريف : لأنه هو الاخر ينسب إلى المكان والمادة والحركة ضرباً من «الوجود الذاتى» self-existence ، وبالتالى فإنه ينادى بنظرية يذهب إلى إمكان استنباط جميع الوقائع ابتداء منها . والحق أن كل نظرية إنما تقرر ـ بشكل ضمنى ـ أمرين : الأول أن هناك شيئاً لابد من تفسيره ، والثانى أن كذا وكذا هو التفسير . وإذن ، فمهما كان من اتساع شقة الخلاف بين الباحثين حول الحلول التى يقدمونها لهذه المشكلة عينها ، فإنهم مجمعون ضمناً على أن ثمة مشكلة لابد لها من حل . وتبعاً لذلك فإننا هنا بإزاء عنصر مشترك يجمع بين سائر المعتقدات الدينية . وآية ذلك أن الأديان التى تتعارض تعارضاً صارخاً فى معتقداتها الصريحة إنما تتفق جميعاً فى اعتقادها الضمنى بأن وجود العالم ـ بكل ما ينطوى عليه وما يحيط به ـ سر يتطلب التفسير.

... وليس أدل على أهمية هذا العنصر الحيوى فى جميع الأديان ، من أنه العنصر الوحيد الذى يظل باقياً منها بعد كل تغير يطرأ عليها ، إن لم نقل بأنه العنصر الوحيد الذى ينمو ويزداد وضوحاً كلما ترقى الدين وبلغ مرتبة أعلى من التطور . وحسبنا أن ننظر إلى المعتقدات البدائية التى تشيع فيها تصورات كثيرة عن قوى مشخصة هى فى العادة غير مرئية ، لكى نتحقق من أن هذه المعتقدات تتصور تلك القوى على أشكال عينية ملموسة وصور عادية مألوفة ، فتضعها جنباً إلى جنب مع القوى المرئية للبشر والحيوانات ، ومن ثم فانها تخفى إدراكها الغامض بوجود سر تحت قناع معين يرفع عنه طابعه السرى على قدر الإمكان . وأما التصورات القائلة بتعدد الآلهة - فى أشكالها المتقدمة أو صورها المترقية - فانها تصور لنا الشخصيات الكبرى بأشكال مثالية ، وكأن الآلهة المتزعمة تعمل بأساليب خفية ، وتتصل بالبشر عن طريق الوعد والوعيد ، أو عبر بعض الأشخاص الملهمين . ومعنى هذا أن العلل القصوى للأشياء (فى نظر مذهب تعدد الآلهة) إنما ينظر إليها بصورة تقلل من درجة اعتيادها ، وتجعلها أقل قابلية للفهم . ثم كان ظهور عقيدة التوحيد - مع ما

اقترن بها من زوال لتلك المعتقدات التى كانت توحد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية بكل ميولها الدنيئة ـ فكانت هذه العقيدة بمثابة خطوة جديدة فى هذا الاتجاه عينه . وعلى الرغم من أن هذا الإيمان الأسمى لم يخل فى بادئ الأمر من بعض النقائص ، إلا أننا نجد فى تلك الهياكل التى كانت تقام «للإلهة المجهول أو الإله الذى لا سبيل إلى معرفته» وفى عبادة ذلك الإله الذى هيهات لأى بحث أن يهتدى إليه ، اعترافاً واضحاً باستحالة الكشف عن سر الخليقة . وكل الدراسات اللاهوتية المتطورة إنما تختتم عادة بعبارات كهذه : «إن إلهاً مفهوماً لن يكون إلهاً على الإطلاق» أو «إنه لمن الكفر أن نتصور أن الله موجود على نحو ما نتصوره» . وكل هذه العبارات إنما تكشف عن هذا الاعتراف نفسه ، ولكن بصورة أوضح وأكثر تمايزاً . وقد أصبح هذا الإقرار شائعاً فى كل اللاهوت المعتمد فى أيامنا هذه وعلى حين أن سائر العناصر الأخرى للعقائد الدينية قد اختفت واحداً بعد الآخر ، فقد بقى هذا العنصر وحده ، وأخذ ينمو ويتضح يوماً بعد يوم ، مما يدل بجلاء على أنه العنصر الجوهرى الأساسى .

وإذن فنحن هنا بإزاء حقيقة تتفق عليها جميع الأديان بصفة عامة بعضها مع البعض الآخر ، كما تتفق فيها أيضاً مع فلسفة معادية للمعتقدات الخاصة لتلك الأديان . وإذا كان للدين والعلم أن يتوافقا ، فان دعامة هذا التوافق ـ أو التوفيق ـ لابد من أن تكون هى هذه الحقيقة التى تعد أعمق الحقائق جميعاً ، وأوسعها مدى ، وأشدها يقيناً ، ألا وهى أن القوة التى يكشف عنها الكون إنما هى قوة مجهولة لا سبيل إلى اكتناه سرها أو سبر غورها ... (الفصل الثانى : الأفكار الدينية القصوى : ص ٣٥ ـ ٣٧).

جـ ـ «ما المكان وما الزمان ؟ إن هناك فرضين شائعين فى تصوراتنا للمكان والزمان : الأول منهما يقول إن المكان والزمان موضوعيان ، والثانى منهما يقرر أنهما ذاتيان . فلنحاول أن نسعن النظر إلى هذين الفرضين ، لكى نرى ماذا يصير من أمرهما حينما يتم إخضاعهما للتحليل .

إننا حينما نقول إن المكان والزمان موجودان وجوداً موضوعياً ، فكأننا نقول إنهما كائنان أو حقيقتان عينيتان . وأما القول بأنهما ليسا بكائنين فإنه قول يهدم

نفسه بنفسه ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما كانا موجودين ، ونسبة الوجود الموضوعى إلى شئ غير كائن إنما هى ضرب من التناقض فى الحدود. وفضلا عن ذلك ، فإننا لو أنكرنا أن المكان والزمان شيئان ، وبالتالى لو قلنا إنهما عدمان ، لكانت هناك استحالة فى أن يكون ثمة نوعان من العدم ! وكذلك لا يمكننا أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صفتان لموجود ما من الموجودات : وذلك لأنه يستحيل أن نتصورموجوداً ـ أو كائناً ـ يكون المكان والزمان بمثابة صفتين له ، بل يستحيل أن نتصور اختفاءهما ـ حتى ولو اختفى كل ما عداهما ـ فى حين أن الصفات تختفى ضرورة باختفاء الكائنات أو الموجودات التى تنتسب إليها . وإذن فانه لما كان من المستحيل أن نعد المكان والزمان غير كائنتين (أو لا موجودين) ، ولما كان من المستحيل أيضاً أن نعتبرها مجرد صفتين لموجودين (أو كائنين) ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى اعتبارهما حقيقتين عينيتين .

ولكن ، على حين أن افتراض موضوعية المكان والزمان تقتضى منا أن ندخلهما فى عداد الأشياء ، فإننا نجد ضرباً من الاستحالة فى أن نتصورهما فى

الفكر باعتبارهما مجرد شيئين . وآية ذلك أنه لكى يكون فى وسعنا أن نتصور أى شئ ، فإن لابد لنا من أن نتصور هذا الشئ باعتباره متصفاً ببعض الصفات. وإذا كان فى وسعنا أن نميز «الشئ» عن «اللاشئ» ، فذلك لأن الشئ قوة يستطيع بمقتضاها أن يؤثر على شعورنا . والآثار التى يحدثها مثل هذا الشئ ـ سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة ـ فى شعورنا ، هى بمثابة صفات ننسبها إلى هذا الشئ ونقول عنها إنها صفات هذا الشئ . وانعدام هذه الصفات هو انعدام للحدود التى يمكن بمقتضاها تصور هذا الشئ وبالتالى فانه اختفاء لضرب من التصور .

فإذا ما تساءلنا الآن عن صفات المكان ، وجدنا أن الصفة الوحيدة التى يمكن تصورها باعتبارها ملائمة للمكان إنما هى صفة الامتداد . ونسبة هذه الصفة إلى المكان إنما هى عبارة عن توحيد للموضوع والصفة معاً . وذلك لأن الامتداد والمكان حدان يمكن أن يوضع أحدهما محل الآخر ، ومن ثم فإن القول بأن المكان ممتد يساوى القول بأن المكان يشغل مكاناً . ولا نرانا فى

حاجة إلى القول بأننا عاجزون أيضاً - بالمثل - عن نسبة أية صفة إلى الزمان . وليس السبب فى عجزنا عن تصور المكان والزمان بإعتبارهما موجودين هو عجزنا عن نسبه بعض الصفات إليهما فحسب ، وإنما هناك سبب آخر - لعله أن يكون مألوفاً لدى السواد الأعظم من الناس - هو الذى يدفعنا إلى استبعادهما من هذه المقولة . والواقع أن كل الموجودات المعروفة لنا فعلاً باعتبارها كذلك ، إنما هى موجودات محددة ؛ وحتى حين نتصور أنفسنا قادرين على معرفة أو إدراك أى موجود لا محدود ، فإننا بالضرورة - حين نضعه تحت هذه الفئة - نعزله عن فئة الكائنات المحددة . ولكننا لا نستطيع أن ننسب إلى المكان والزمان صفة التحديد ، كما أننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نقول عنهما إنهما غير محدودين . ونحن نجد أنفسنا عاجزين تماماً عن تكوين أية صورة ذهنية عن مكان لا محدود ، ولكننا فى الوقت نفسه نجد أنفسنا عاجزين أيضاً عن أن نتخيل حدوداً لا يكون هناك مكان فيما وراءها . وبالمثل - من الطرف الآخر - يستحيل علينا أن نتصور حداً لقابلية المكان للانقسام ، ولكن يستحيل علينا أيضاً أن نتصور قابلية المكان للانقسام إلى ما لانهاية .

وهذه الاستحالة التى تنسحب على المكان ، تنسحب أيضاً على الزمان ، فلسنا فى حاجة إلى النص عليها بصراحة . وإذن فإننا لا نستطيع أن نتصور المكان والزمان باعتبارهما كائنين (أو حقيقتين موضوعيتين) ، كما أننا لا نستطيع أن نتصورهما على أنهما صفتان لكائنين ، ولا على أنهما «لا موجودان» . وإنما نحن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصورهما باعتبارهما موجودين ، وإن كنا فى الوقت نفسه لا نستطيع أن ندخلهما تحت تلك الشروط التى بمقتضاها يمكن تصور الموجودات فى الذهن .

فهل نلتجئ إلى المذهب الكانتى ، لكى نقول بأن المكان والزمان صورتان من صور الذهن ، أو «قانونان أو شرطان أوليان A priori للذهن الواعى» ؟ إن مثل هذا القول قد يجنبنا الوقوع فى بعض المشكلات الكبيرة ، ولكنه لن يلبث أن يوقعنا فى مشكلات أكبر . ولئن كان فى إمكاننا أن نتصور ـ لفظياً ـ تلك القضية التى جعلت منها الفلسفة الكانتية نقطة انطلاقها ، إلا أنه يستحيل علينا أن نتصورها فى الذهن ، مهما بذلنا من جهد عقلى ؛ فهى قضية لا يمكن تأويلها أو تحويلها إلى فكرة ـ بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ـ وإنما هى مجرد

«فكرة زائفة» أو «شبه فكرة» ! ونحن نلاحظ أولا أننا حينما نقرر أن المكان والزمان شرطان ذاتيان ، فكأننا نقرر ضمنا انهما ليسا حقيقتين موضوعيتين : وآية ذلك أنه لو كان المكان والزمان الماثلان أمام أذهاننا مجرد حقيقتين تنتميان إلى «الذات» ego لكان من الضرورى حتما ألا تكونا منتميتين إلى «اللاذات» non-ego ؛ ولكن هذا ضرب من المحال . والواقعة التى يستند إليها كانت فى إقامة فرضه ـ ألا وهى أن شعورنا بالمكان والزمان شعور ثابت لا سبيل إلى محوه أو إلغائه ـ إنما تشهد بصحة ما نقول : وذلك لأن هذا الشعور (بالمكان والزمان) الذى ليس فى وسعنا أن نتخلص منه ، إنما هو شعور بهما باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين وحسبنا أن نرجع إلى الشهادة المباشرة لشعورنا ، لكى نتحقق من أن المكان والزمان ليسا داخل الذهن ، بل هما خارجه . وهما مستقلان عنه استقلالا مطلقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجودهما ، حتى لو افترضنا عدم وجود الذهن نفسه ... هذا إلى أنه لو كان المكان والزمان صورتين من صور الحدس (أو العيان الحسى) intuition ، لما كان من الممكن إدراكهما حدسياً ، ما دام من المستحيل لأى شئ أن يكون فى

قوت واحد صورة للحدس ومادة له . وكانت يؤكد بكل قوة أن المكان والزمان موضوعان للشعور ، بدليل أنه يستحيل علينا أن نمحوهما من الشعور ولكن إذا كان المكان والزمان موضوعين للشعور ، فكيف يمكنهما فى القوت نفسه أن يكونا شرطين للشعور ؟ وإذا كان المكان والزمان شرطين لابد لنا منهما للتفكير ، أفلا يجب إذن ـ حينما نفكر فى المكان والزمان نفسيهما ـ أن تكون أفكارنا لا مشروطة ؟ وإذا أمكن قيام أفكار لا مشروطة ، فما الذى سيصير من أمر هذه النظرية ؟

... يترتب على كل ما تقدم ـ إذن ـ أن المكان والزمان أمران لا سبيل إلى إدراكهما أو فهمهما على الإطلاق . وحينما نفحص المعرفة المباشرة الموجودة لدينا عنهما فحصاً جيداً ، فاننا سرعان ما نتحقق من أن هذه المعرفة إن هى إلا جهالة مطلقة ! ولئن كان اعتقادنا بوجودهما الموضوعى اعتقاداً لا سبيل إلى محوه أو التغلب عليه ، إلا أننا عاجزون تماماً عن تفسيره تفسيراً عقلياً . وأما القول بالاعتقاد المعارض (وهو ما قد يكون فى الإمكان تقريره ، دون أن يكون فى الإمكان تصوره) فانه لا يمكن أن يؤدى إلا إلى زيادة عدد الأفكار اللامعقولة !»

(الفصل الثالث : الأفكار العلمية القصوى ، الفقرة ١٥ ص ٣٨ ـ ٤١) .

د ـ «... إن أعمق الحقائق التى يمكن الوصول إليها ليست سوى مجرد تقريرات عن أوسع ضروب الاطراد القائمة فى خبراتنا ، وهى الخبرات التى تنصب على شتى علاقات المادة ، والحركة ، والقوة . وما نسميه باسم المادة والحركة والقوة إنما هو مجرد رموز لتلك «الحقيقة المجهولة» . أجل ، فان هناك قوة لا سبيل لنا إلى إدراك طبيعتها ، أو تصور أى حدود لها فى الزمان والمكان ، تعمل عملها فينا ، وتترك فينا بعض الآثار . ولما كان هناك تشابه معين فى النوع بين تلك الآثار . فاننا نجمع أوجه الشبه العامة القائمة بينها لكى نصنفها معاً ، ونسميها بأسماء المادة ، والحركة والقوة . ولما كانت هناك أوجه شبه فى الارتباط أيضاً بين هذه الآثار ، فاننا نجمع اكثرها ثباتاً ، وندرجها تحت فئة واحدة ، ألا وهى فئة القوانين اليقينية إلى أعلى درجة . وليست مهمة التحليل سوى أن يرد هذه الأنواع المختلفة من التأثير إلى نوع واحد من الاطراد . وأعظم كسب يمكن أن يحصله العلم إنما هو تأويل

شتى أنواع الظواهر على أنها مظاهر مشروطة بأشكال مختلفة لهذا النوع الواحد من التأثير فى ظل أحوال مشروطة ـ بأشكال مختلفة ـ لهذا النوع الواحد من الاطراد . وحينما يتسنى للعلم أن ينهض بهذه المهمة فانه لا يكون قد فعل شيئاً أكثر من مجرد تنسيق خبراتنا ، دون أن يكون قد استطاع بذلك توسيع حدود خبراتنا بأى حال ما من الأحوال ... وليس تأويل كل الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة سوى عملية اختزال نرد فيها رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وحينما تكون المعادلة قد وصلت إلى أدنى حد من حدودها ، فإن الرموز مع ذلك تظل مجرد رموز. وإذن ، فإن كل استدلالاتنا السابقة لا تقدم أى دليل لتأييد واحد من الفرضين المتصارعين حول الطبيعة القصوى للأشياء . وآية ذلك أن مضمون آرائنا ليس أقرب إلى الروحية منه إلى المادية ، كما أنه ليس أقرب إلى المادية منه إلى الروحية . ولا شك أن إقامة ترابط وتكافؤ بين كل من قوى العالم الخارجى وقوى العالم الداخلى قد يتيح لنا الفرصة لأن نقيم ضرباً من التمثيل أو التشابه بينهما ، سواء اتخذنا نقطة انطلاقنا من هذا الحد أو ذاك ... ولكننا لن نستطيع أن نعتبر

أحد الحدين حداً أقصى بأى حال من الأحوال . ولئن كانت العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تضطرنا إلى إقامة ضرب من التعارض بين تصورنا للروح وتصورنا للمادة . إلا أن الواحد منهما أو الآخر ـ سواء بسواء ـ لا يخرج عن كونه مجرد علامة أو رمز لتلك «الحقيقة المجهولة» التى تكمن وراءهما» . (الخاتمة ، الفقرة ١٩٤ ، ص ٤٩٧ ـ ٤٩٩).

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٤/٥١٥١

I.S.B.N 977-01-3918-1

مكتبة الأسرة



بسعر رمزى عشرة قروش
بمناسبة
مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤

مطابع
الهيئة المصرية الع